

142 epl
index interno

ANNO XI - OTTOBRE-DICEMBRE 1949 - N. 4



SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO
DI TORINO



DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - VIA CABOTO, 27 - TORINO

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (709)

Spedizione in abbonamento postale.
Gruppo 4°

SOMMARIO

ARTICOLI: Can. AMATO MASNOVO: *S. Agostino e S. Tommaso*, pag. 505. — DOMENICO BERTETTO, S. D. B.: *I fondamenti teologici della morte ed Assunzione di Maria*, pag. 513.

COMUNICAZIONI E NOTE: LUIGI BOGLIOLO S. D. B.: *Dall'intenzionalità del conoscere al concetto di metafisica*, pag. 541. — GROPPA GIUSEPPE, S. D. B.: *Orientamenti negli studi dell'origine naturale della società in S. Tommaso d'Aquino*, pag. 575.

NOTE DI PEDAGOGIA E SPIRITUALITÀ SALESIANA: A. CAVIGLIA, S. D. B. (†): *Il « Magone Michele », una classica esperienza educativa* (continuazione), pag. 588.

RASSEGNA PEDAGOGICA: C. LEONCIO DA SILVA, S. D. B.: *Lineas fundamentales para una teologia de la educación*, pag. 615.

RECENSIONI: ALBERTO MARZI e Collaboratori: *Studi e ricerche di Psicologia*; G. Lorenzini, pag. 629. — SCIACCA MICHELE FEDERICO: *Il pensiero moderno*; Luigi Bogliolo, pag. 629. — GIULIO BONAFEDE: *Storia della filosofia greco-romana*; Paolo Barale, pag. 630. — Sac. GIOVANNI ZAMPETTI: *La delinquenza giovanile*; Avv. Giovanni Maria Lagutaine, pag. 633. — L. DE CONINCK, S. J.: *Problèmes de l'Adaptation en Apostolat*; Eugenio Valentini, pag. 635. — PIERRE DUVIGNAU, S. C. J.: *La doctrine spirituelle de Saint Michel Garicoïts*; Eugenio Valentini, pag. 636. — *Le signe sacré de la Miséricorde*; Eugenio Valentini, pag. 636. — JEAN LE PRESBYTRE: *À la Croisée des chemins, Vie Laïque, Vie Sacerdotale, Vie Religieuse*; Eugenio Valentini, pag. 637. — HENRI DAVENSON: *Fondamenti d'una cultura cristiana*; A. G., pag. 637. — *La S. Bibbia*; C. Pettenuzzo, pag. 639. — LOUIS LAVELLE: *La filosofia francese tra le due guerre* (1918-1940); Pier Giovanni Grasso, pag. 640. — 1. CLAUD SCHIEDL: *Die Psalmen nach dem neuen römischen Psalter*, Wien; 2. ANDRÉ ROY MONTFORTAIN: *La Prière de l'Église, Traduction rythmée des Psaumes*; 3. MONS. R. A. KNOX: *The Book of Psalms in Latin and English with the Canticles used in the Divine Office*; 4. P. PRIMILIO GALETTO, S. J.: *I Salmi e i Cantici del Breviario Romano*; G. R. Castellino, pag. 641. — Chanoine L. CERFAUX: *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*; G. R. Castellino, pag. 643. — F. M. BRAUN, O. P.: *L'opera di Padre Lagrange*; G. R. Castellino, pag. 644. — SABATINO MOSCATI: *Storia e civiltà dei Semiti*; G. R. Castellino, pag. 645. — NOTA: *Il V Congresso dei Filosofi Cristiani*; G. M., pag. 646. — *La XXIII Settimana sociale dei Cattolici italiani*; G. M., pag. 647.

ABBONAMENTO ANNUO 1950 A «SALESIANUM»

ITALIA, L. 900 — ESTERO, L. 2000

OGNI FASCICOLO: ITALIA, L. 300 — ESTERO, L. 600

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo:
Direzione *Salesianum* - Via Caboto 27 - Torino.

Abbonamenti e cambi d'indirizzo inviarli a: *Società Editrice Internazionale*
Corso Regina Margherita, 176 - TORINO (709).

S. AGOSTINO E S. TOMMASO (*)

Il tema che mi propongo di svolgere è: « S. Agostino e S. Tommaso ». Mi portò alla scelta di questo tema il lungo amore pei due grandi dottori della Chiesa. Non fu però estraneo il desiderio di oppormi a un indirizzo storiografico che tende a considerare il M. E. e non solo il M. E. quasi un campo, dove stiano di fronte due indirizzi: l'agostiniano da una parte e l'aristotelico dall'altra: il quale ultimo avrebbe preso corpo in S. Tommaso d'Aquino.

Sarebbe da ingenui pensare che il M. E. non offra lo spunto per simile visione, ma sarebbe altrettanto da ingenui pensare che elementi passionali non vi abbiano contribuito. Per questo il meglio è mettere a confronto su punti caratteristici in campo filosofico Sant'Agostino e San Tommaso, e raccogliere di lì i veri rapporti fra i due.

Non mi attarderò a sviluppare punti toccati altre volte ampiamente; cioè che per i due è uguale il concetto e la portata della filosofia. La filosofia è problema della vita per Sant'Agostino fin dai giorni, che studente diciannovenne a Cartagine, ebbe tra le mani l'Ortensio, ora perduto, di Cicerone. Il giovane africano, fino alla lettura dell'Ortensio, era vissuto, per così dire, alla giornata, cullato da problemi e da soluzioni che non sollevavano affanni.

D'improvviso tra quei problemi con le pagine dell'Ortensio irrompe dominatore un problema insoluto e di portata sorpassante la brevità delle cose giornaliere; il problema della vera « Sapientia », cioè il problema della vita. Agostino non potrà più darsi pace che fino a soluzione raggiunta. Verso la soluzione lo condurrà la filosofia; ma dentro la soluzione a trent'anni omai suonati lo immetterà un procedimento che non è più filosofico ma d'autorità: cioè la Rivelazione, Cristo: dal quale irraggiava non solo la pienezza di visione della verità, ma pure la forza per camminare dentro il raggio della verità. L. VII, c. 21: « Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia...; et aliud tenere viam illuc ducentem...

(*) Commemorazione tenuta al Pontificio Ateneo Salesiano il 7 marzo 1949, festa di S. Tommaso d'Aquino.

Haec mihi inviscerebantur miris modis, cum minimum Apostolorum tuorum legerem, et consideraveram opera tua et expaveram ».

Anche per San Tommaso la filosofia è presentata come tentativo di soluzione del problema della vita. E si badi bene, questo avviene fino dal 1° articolo della *Somma Teologica*, quasi a segnare i limiti della Filosofia e della Teologia.

Come per S. Agostino, la filosofia ha per S. Tommaso certamente lo scopo di indicare a noi il fine della vita; come per S. Agostino, la filosofia nella sua marcia accosta a questo fine; ma il compito di introdurvi lo lascia per lo stesso ordine naturale a un'altra forma di sapere, cioè al sapere per autorità. All'uopo sono addotte quelle considerazioni così semplici e così vere, non ignote anzi vissute da S. Agostino, formulate dall'ebreo Mosè Maimonde, suggerite dalla pochezza e dalla brevità della vita umana. « Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum homini proveniret; a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est ».

Come vedemmo, i due grandi dottori hanno legato la filosofia alla vita e dalla filosofia sono portati a bussare alla porta della rivelazione come a luogo dove solo possono trovare la soluzione piena dell'indagine in cui consiste la filosofia. Ma se per l'uno e per l'altro la filosofia non risolve in pieno i problemi della vita, molti di questi problemi la filosofia li risolve per l'uno e per l'altro filosofo; e anzi tutto il problema dell'esistenza di Dio.

San Tommaso, nel prologo al *De Trinitate* di Boezio, distingue molto bene il procedimento della teologia naturale cioè del filosofo dal procedimento della teologia rivelata, cioè del teologo. « Philosophi enim, qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur praeordinant scientiam de creaturis scientiae divinae scilicet naturalem metaphysicae; sed apud theologos proceditur e converso ut creatoris consideratio considerationem praeveniat creaturae ». Le quali parole vogliono dire che per il filosofo a principio del Suo ragionare sta questo mondo (foss'anche il nostro solo Io), e dall'indagine di questo mondo il filosofo s'imbatte poi in Dio; mentre per il teologo Dio è al principio del suo ragionare come dato di rivelazione, e dal suo Dio egli muove alla determinazione di questo mondo. Questo modo di vedere si generalizzerà col tempo e si tradurrà nelle formule pacifiche che « nulla scientia probat suum subiectum »; nessuna scienza prova l'esistenza del suo soggetto: ma questa esistenza, questo soggetto lo riceve dalla esperienza o da altra scienza. Nel caso nostro, la filosofia in quel suo ramo chiamato Teologia naturale non ha per compito di stabilire propriamente l'esistenza di Dio, ma l'esistenza di Dio la riceve da altra scienza (comunque questa piaccia chiamarla), mentre essa scienza si occupa di un soggetto che non è Dio, sebbene nell'interpretazione del proprio soggetto porti a Dio.

Questi pensieri vengono sviluppati nel medesimo commento all'opuscolo boeziano Q. V. a 4, dove è detto che « theologia ergo philosophica determinat de separatis (cioè di Dio, Angeli e Simili) secundo modo sicut scilicet de principiis subjecti, theologia vero sacrae scripturae tractat de separatis primo modo.

sicut de subjectis ». Adunque Iddio nella teologia naturale o filosofica non è propriamente per S. Tommaso il soggetto di studio, ma gli si va incontro come a principio, occupandosi di altro soggetto, cioè di questo mondo.

Del resto, chi guardi la nervatura delle ascese tomistiche a Dio troverà facilmente e nella *Summa contra Gentiles* e nella *Summa Theologica* che, sotto una formulazione teologica, il procedimento è essenzialmente filosofico. Si è posti di fronte a un fatto; si stabilisce la necessità di Dio per esplicare il fatto; cioè il soggetto vero d'indagine è l'universo o una particella dell'universo, e Dio fa la sua comparsa quale spiegazione indispensabile di quel dato fatto: cioè, per dirla alla tomistica, in realtà Dio non è il Subiectum ma il principium subjecti. Delle cinque prove tomistiche, che noi tutti conosciamo, le tre prime puntano sul divenire; e più precisamente la prima via punta sul divenire nel più ampio significato, in quanto prescinde dall'incominciare e dal finire sostanziali. Il richiamo di S. Tommaso al moto che « sensu constat » non deve trarre in inganno nessuno, sia perchè quel moto che « sensu constat » è preso durante l'argomentazione sotto la formalità generale di passaggio dalla potenza all'atto, sia perchè, nella risposta alla obiezione seconda, tra il divenire dichiarato impotente a spiegare se stesso vien posto fin anche il divenire dell'atto di libero volere. Ovunque è divenire, cioè passaggio della potenza all'atto, ivi è il condizionato, l'impotente a spiegare interamente se stesso, ivi è l'appello all'indivenibile, a Dio.

E mi sia permesso di fare un'altra osservazione a proposito della prima via. Il procedimento della *Contra Gentiles* è con totale dipendenza dalla fisica aristotelica. Il giovane professore dell'università di Parigi vive ancora de' suoi maestri. Ma nella somma teologica il pensatore è sciolto dalla fisica aristotelica: non già nel senso che egli la ripudi, ma perchè trattandosi di ascendere a Dio, massimo compito del filosofo, egli non vuole legarsi a una corrente particolare di pensiero, sia pure la fisica aristotelica, in cui egli seguita a credere. S. Tommaso ci sta davanti in tutta la sua personalità semplice e profonda di metafisico. Dio mi guardi dal ripetere i procedimenti dalla *Summa Contra Gentiles*. Ma a proposito della *Summa theologica* io devo ricordare che vi si afferma l'insufficienza del divenire per concludere alla necessità dell'INDIVENIBILE E IMMUTABILE IDDIO. Quale importanza dia San Tommaso al concetto dell'indivenibile o immutabile o immobile, ognuno poteva rilevarlo già dal C. XIV del 1. 1° del C. G. Quivi ci dice S. Tommaso, ispirandosi allo Pseudo Dionigi Areopagita, che « est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae » e conclude che « ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis accipiamus principium (si badi bene a quel accipiamus principium), id quod ex superioribus jam monstratum est, scilicet quod Deus est omnino immobilis... ». Ma la cosa ha anche maggior rilievo nella Somma teologica, dove il concetto di indivenibilità o immobilità divina sgorgata dalla prima via, e rafforzata nella forma più concreta e più vistosamente fondamentale di atto puro e di *ipsum esse subsistens*, avvolge tutta la trattazione della essenza divina. Ma io tedierei gli uditori insistendo sul carattere fondamentale che ha l'indivenibile nello svolgimento del pensiero to-

mistico a proposito di Dio. Merita piuttosto di essere preso in esame, sia pur brevemente, il divenire e l'immutabilità come li vede S. Agostino nella sua ricerca di Dio. Nel L. XI delle Confessioni, sotto il Cap. IV, egli ci apre l'animo suo. Chi spinge S. Agostino a uscire da questo mondo è questo mondo stesso che si rivela insufficiente a spiegare se stesso. S. Agostino ci dirà anche il motivo perchè cielo e terra gridano: « quod facta sunt » e spingono a uscire fuori di loro. *Mutantur enim atque variantur*: perchè mutano e variano. È ancora qui, come presso S. Tommaso, il divenire a segnare la insufficienza del mondo a spiegare se stesso, S. Tommaso porterà come ragione dell'insufficienza del divenire a spiegare se stesso, che il divenire per definizione è effetto: « omne quod movetur ab alio movetur »; ciò che è in moto è mosso. Evidentemente pensa così anche S. Agostino, se per ragione del « facta sunt » soggiunge: « mutantur enim » non è un pléonasma...

L'uno e l'altro dei due grandi pensatori cristiani fanno uso del principio di causalità nel suo primo momento, in quanto cioè destinato a far conoscere se una cosa è effetto; e dice appunto « ciò che diviene è effetto ». Anzi ne fanno uso con portata senza limiti anche fuori del campo dell'esperienza, come s'addice a principio analitico; più saggi in ciò di Hume e di Kant, i quali chiudono la portata del principio di causalità dentro il solo campo dell'esperienza, riducendolo o ad abito o a giudizio sintetico a priori, dimenticando che queste restrizioni le operano proprio in nome del principio di causalità a significato analitico e quindi a portata universale, come ebbi occasione di dimostrare altrove; nè qui voglio tediare alcuno ripetendomi.

Ma c'è di più. Per S. Agostino, come per S. Tommaso l'immutabilità o indevenibilità è la caratteristica fondamentale del divino in opposizione al divenire, caratteristica fondamentale del non divino. Nel Libro VII delle Confessioni sotto il C. III S. Agostino ci parla di come egli si accingesse a risolvere il problema del male, questo problema per lui, e per tutti, del resto, così assillante.

Il criterio primordiale del Suo procedimento è questo: qualunque sia per essere questa soluzione, essa non deve intaccare l'indivenibilità divina L. VII. C. III: « Sed et ego adhuc, quamvis incontaminabilem et inconvertibilem et nulla ex parte mutabilem dicerem, firmeque sentirem dominum nostrum Deum verum... non tenebam explicitam et eroditam causam mali. Quaecumque tamen esset, sic eam quaerendam videbam, ut non per illam costringerer Deum incommutabilem mutabilem credere ne ipse fierem quod quaerebam ». Ecco che S. Agostino dinanzi al problema del male e della sua causa, vuole che la propria eventuale soluzione non intacchi comunque la immutabilità di Dio; intaccandola diverrebbe egli stesso fonte e causa di male.

Non credo che abbisognino ulteriori considerazioni per legittimare le nostre affermazioni: che l'indivenibilità o immutabilità sta per S. Agostino a base del divino, e che per questo lato capitale c'è, non dico affinità, ma finanche consonanza perfetta tra S. Tommaso e S. Agostino.

Ma voglio toccare di un altro campo dove l'affinità dei due grandi pensatori è reale, sebbene spesso sia stata travisata la posizione dell'uno o dell'altro.

Parlo del campo della conoscenza e più precisamente di un punto speciale dentro questo campo. S. Agostino si occupò dei giudizi universali o, come anche diremmo, necessari e immutabili fino da quando affrontò a 27 anni il problema estetico e sentì sorgere nel suo spirito giudizi come questo: *Hoc ita esse debet, illud non ita*. Alla distanza di un quinquennio le medesime preoccupazioni si riaffacciano circa i giudizi necessari, universali o, come egli ama dire, immutabili, ma non più limitatamente al campo estetico, sibbene così in linea generale. L'esperienza questi giudizi necessari, universali, immutabili non li dà e non può darli; essa è limitata al campo del particolare. Però l'esperienza non manca di un suo influsso, e S. Agostino dirà nel libro X delle *Confessioni*, c. 6, a proposito delle cose sperimentate: « *Interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum species eorum* ». Dove si vede che l'apporto oggettivo viene tutto di lì: *responsio eorum species eorum*. Ma che si legga universalmente necessariamente, immutabilmente; che insomma si sia capacitati ad una simile lettura, questo appare a S. Agostino opera di un *DIVINUM* quid, di Dio; il quale elemento divino non sta già davanti come oggetto, non ha una funzione di oggetto ma una funzione di forza, cioè di causa efficiente. Bene S. Tommaso sotto la q. 84 a 5 della 1^a p. della *S. T.* richiama al proposito le parole di S. Agostino nel *De Trinitate* L. IV, C. 16: « *Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere: vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum?* Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt? ». Dopo di che S. Tommaso prosegue: « *Quod autem Augustinus non sic intellexerit* » omnia cognosci in rationibus aeternis vel in incommutabili veritate « *quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro 83 Quaestionum (q. 46) quod rationalis anima non omnis et quaecumque, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni, scilicet rationum aeternarum, esse idonea; sicut sunt animae beatorum* ». Come dunque potrebbe essere oggetto naturale di cognizione umana ciò che è oggetto proprio della vita beata?

Par bene, a proposito della cognizione degli universali o necessari o incommutabili, doversi secondo Agostino escludere Dio dal campo oggettivo ponendolo invece nel campo della causa efficiente. S. Tommaso direbbe che per S. Agostino gli universali sono visti in Dio « non sicut in objecto cognito » ma « sicut in principio cognitionis ».

Quale posizione sostituisce S. Tommaso alla posizione agostiniana? Il divino indeterminato di S. Agostino, San Tommaso lo sostituisce con un principio decisamente immanente cioè l'intelletto agente, che certo agisce per influsso divino, ma, inerendo all'intelletto umano fa sì che esso intelletto umano, come ogni natura, abbia per la sua operazione, al completo, ciò di cui ha bisogno (oltre il generico influsso di Dio). Insomma, ciò che palpita vitalmente nell'influsso divino agostiniano è tutto raccolto sotto l'egida dell'intelletto agente tomistico. San Tommaso ha chiara coscienza di ciò e riferendosi a certe parole di S. Agostino soggiunge nella q. 84 a VI in risposta all'obiezione I: « *Ad primum ergo dicendum quod per verba illa Augustini datur intelligi quod ve-*

ritas non sit totaliter expectanda a sensibus; requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus... ».

Il bisogno del divino per spiegare la cognizione umana è patente per S. Agostino e per S. Tommaso, e, a dir vero, è patente per ogni spirito dotato filosoficamente.

Non sono però così ingenuo da ritenere che ogni espressione di S. Agostino sia proprio chiara. Ma se noi cogliamo il pensiero agostiniano al suo sorgere, là nel libro VII delle *Confessioni*, dove è narrata l'ascesa al mondo dello spirito, ci rendiamo conto con discreta facilità delle sue oscillanze superficiali e del suo fondo stabile. Similmente ci rendiamo conto nel frequentare S. Tommaso di come S. Tommaso sia l'interprete saggio di S. Agostino, se pensiamo soprattutto all'indole irenica e concordistica della sua esegesi o del suo pensiero, alieno dal perseguire la singolarità così cara allo spirito moderno.

Su questa parentela tra S. Agostino e S. Tommaso in un punto delicatissimo circa la teoria della conoscenza può accertarsi anche meglio ogni spirito spregiudicato che legga sotto la q. LXXIX della 1ª parte della *Summa Theologica* gli articoli III, IV, V, dove S. Tommaso non potrebbe essere più esplicito nell'esporre il proprio pensiero e nel concatenarlo al pensiero agostiniano. San Tommaso in questi tre articoli dimostra: 1) la necessità di porre l'intelletto agente, una facoltà, cioè (chiamatela come volete), per la quale dal campo sensibile si passa al campo intelligibile, dal campo dell'individuale al campo dell'universale; 2) la necessità di porre questo intelletto agente immanente nell'animo; 3) la necessità di porlo immanente in ciascuna anima umana.

Ebbene in tutto questo svolgimento che risente senza dubbio del linguaggio e della mentalità aristotelica, egli, che rifiuta un intelletto agente separato diverso da Dio, come appunto voleva la filosofia araba, sa riecheggiare S. Agostino mentre chiude il *respondeo* dell'art. V scrivendo: « Sed intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus qui est creator animae... unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat secundum illud: « Ps. IV: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine ».

Non credo convenga insistere ulteriormente su questo punto, e passo brevemente a qualche altro lato delle concordanze filosofiche agostiniano-tomistiche.

Se dal campo teoretico passiamo per un breve istante al campo morale, anche qui ci appaiono tra S. Agostino e S. Tommaso consonanze tutt'altro che artificiali e posticce.

Sappiamo tutti che nel secolo XIII alcune voci, e non delle meno autorevoli, si levarono a proclamare che tutto indifferentemente è bene o male secondo il semplice volere di Dio.

Dirà più tardi Cartesio: « Manifestum est nihil omnino esse posse quod ab ipso (tamquam causa efficiente) non dependeat: non modo nil subsistens, sed etiam nullum ordinem, nullam legem, nullam vel rationem *veri et boni* ». *Medit. de prima philosophia*, Resp. VI, nn. 6 e 8. S. Tommaso non unì la sua voce a questo, dirò così, positivismo morale nascente e non diede occasione alla ripresa di Cartesio. Egli scriverà recisamente I. II q. 18, a 5: « In actibus

autem bonum et malum dicitur per comparisonem ad *rationem*... » Bene e male risultano dunque da un processo razionale. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam, et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata comparatur per se ad *rationem*, scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. ... Unde manifestum est quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus ». Ma non è il caso d'insistere a proposito di S. Tommaso. E del resto nemmeno a proposito di S. Agostino. Voglio non pertanto riportare qualche tratto del libro III delle *Confessioni*, dove Agostino aveva svolto tanti secoli prima i medesimi pensieri di S. Tommaso con quel profondo senso della vita che gli proveniva dalla tragica vita vissuta.

Il grande africano dopo aver messo sotto gli occhi suoi ed altrui il divenire e il variare della morale umana, divenire e variare che erano sfuggiti un tempo ai suoi occhi velati di manicheismo, inizia il C. VIII così: « Sed numquid aliquando aut *alicubi* iniustum est diligere Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, et diligere proximum tamquam seipsum? ». Ma come c'è del bene che è sempre bene di per sé e non varia per variare di luogo e di tempo, come appunto l'amore di Dio e del prossimo; così c'è del male che è sempre male di per sé, per sua natura, che non varia per variare di luogo e di tempo. « Itaque flagitia quae sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt.

Quae si omnes gentes facerent eodem criminis reatu divina lege teneantur, quae non sic fecit homines ut se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa Societas quae cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cuius ille auctor est, libidinis perversitate polluitur ».

Non c'è bisogno di aggiungere parole per chiarire il pensiero di Agostino e la sua concordanza col pensiero di S. Tommaso in materia di bene o male naturali.

È facile capire come questa concordanza generale in fatto di etica debba avere la sua risonanza anche nell'etica sociale. Si suol dire che S. Tommaso prese da Aristotele il concetto di « homo politicus », così da valorizzare la società civile umana come fatto naturale, cioè connesso alla natura stessa dell'uomo e come tale originato da Dio. Indiscutibilmente il pensiero aristotelico influì anche per questa parte sopra il pensiero di S. Tommaso, se non in vista di far della società cosa di Dio, almeno nel senso da sottrarla all'arbitrio umano. Ma Sant'Agostino ha visto chiaramente ed ha professato l'origine della Società civile da Dio e la sua completa dipendenza da Lui là nelle sue *Confessioni*, libro tanto giustamente caro al Medio Evo.

Nei L. III, sotto il cap. VIII, S. Agostino, dopo aver discorso della variabilità di molta morale umana, scrive: « Cum autem Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet jubet, etsi numquam ibi factum est, faciendum est; et si omissum instaurandum, et si institutum non erat, instituendum est, ... Deo regnatori universae creaturae suae, ad ea quae iusserit, sine dubitatione serviendum est ». E sotto il cap. IX soggiunge Agostino, rivolgendo a Dio diret-

tamente il discorso: « Cum vero tu aliquid repente inusitatum et improvvisum imperas, etiamsi hoc aliquando vetuisti.. quis dubitat esse faciendum, quando ea justa est Societas hominum quae servit tibi?... ».

Non occorre certo fare escursione per il *De Civitate Dei*, tanto è palese qui il pensiero di S. Agostino sulla Società civile, quale fattura di Dio, da Dio stesso ordinata al servizio di Dio.

Dopo gli accenni fatti in questa conferenza sui rapporti di S. Agostino e di S. Tommaso ci si potrebbe indugiare intorno al problema: « Come mai avvenne che nel medio evo e nell'età moderna si contrapponesse da molti S. Tommaso a S. Agostino? ». Il problema ha una sua soluzione particolarmente a riguardo di certe dottrine sulla ascesa a Dio e sulla cognizione umana. Non è da negare che fra i due grandi ci siano differenze: non però differenze nate per acuirsi sempre più, ma differenze avviate verso una fusione superiore nel nome delle affinità più profonde. Discendere a particolari alla fine di una conferenza sarebbe noioso e inutile. Mi sia lecito ora notare qui, chiudendo, che tra i due grandi ci fu, così almeno mi pare, una affinità anche di sentimento. Il capo XXVIII del L. X delle *Confessioni* non si legge mai senza commozione. La vita passata ritorna alla memoria del grande Africano, e con la vita passata si riacutizza il senso della debolezza umana in vista delle lotte che l'aspettano nel futuro e di quelle che già l'assalgono nel presente. « Contendunt laetitiae meae flendae cum laetandis moeroribus: et ex qua parte stet victoria nescio. Hei mihi, domine, miserere mei. Contendunt moerores mei mali cum gaudiis bonis, et ex qua parte stet victoria nescio. Hei mihi, Domine, miserere mei. Hei mihi. Ecce vulnera mea non abscondo. Medicus es, aeger sum. Misericors es, miser sum. Numquid non tentatio est vita humana super terram? ». Quell'« *ex qua parte stet victoria nescio* » dipinge, anzi scolpisce la sfiducia di Agostino nelle forze umane lottanti per la virtù. Ma altre parole delle *Confessioni* dipingono e scolpiscono la fiducia di Agostino nelle forze che vengono da Dio. L. X, Cap. XXIX: « Et tota spes mea nonnisi in magna valde misericordia tua, Domine Deus. Da quod jubes et jube quod vis... Continentiam jubes? Da quod jubes et jube quod vis... ». Questa sfiducia nelle forze umane, questa fiducia nelle forze che ci vengono da Dio le cantò anche S. Tommaso nell'inno che risuona nelle nostre grandi e piccole chiese di città e di campagna « Oh salutaris hostia — Quae coeli pandis ostium — Bella premunt hostilia, — Da robur, fer auxilium ». A tanti secoli di distanza noi viviamo ancora dei sentimenti e degli affetti e fin anche delle parole di quei grandi, che o col verso o senza verso furono, oltre che grandi filosofi, grandi poeti.

CAN. AMATO MASNOVO

Torino, 7 marzo 1949.

I FONDAMENTI TEOLOGICI DELLA MORTE ED ASSUNZIONE DI MARIA

Non v'è dubbio che l'anima della B. Vergine sia in cielo. Per definizione di Benedetto XII (1) e del Concilio Fiorentino (2) è di fede che l'anima dei Santi, purificata da ogni colpa, è ricevuta in cielo, subito dopo la morte. Sappiamo pure che la B. Vergine non fu mai sottoposta alla minima macchia di peccato, nè originale (3), nè attuale (4). Perciò l'anima di Maria, subito dopo la separazione dal corpo, fu ricevuta in cielo.

Si domanda invece se il corpo di Maria sia stato assunto in cielo con le doti dei corpi gloriosi, assieme all'anima (5).

Ecco la risposta, che svilupperemo e proveremo in questo studio.

LA BEATA VERGINE MARIA, DOPO ESSERE MORTA, AD IMITAZIONE DEL SUO DIVIN FIGLIO, RISUSCITO' E FU ASSUNTA IN CIELO, COL CORPO GLORIOSO. QUESTA DOTTRINA ESSENDO CONTENUTA IMPLICITAMENTE NELLE FONTI DELLA RIVELAZIONE DIVINA, PUO' ESSER DEFINITA COME DOMMA DI FEDE.

(1) Const. *Benedictus Deus*; Denz. 530.

(2) *Decretum pro Graecis*; Denz. 693.

(3) Cfr. Bolla *Ineffabilis Deus* di Pio IX, 8 dic. 1854; Denz. 1641.

(4) Cfr. *Conc. Trid.*, Sess. VI, can. 23, Denz. 833.

(5) Su tale questione la bibliografia di questi ultimi anni è abbondantissima e mira a stabilire con maggior cura le testimonianze dell'assunzione corporea di Maria al cielo e ad indagare se questa dottrina appartenga al deposito della fede, se cioè si possa definire come domma di fede.

Ci limitiamo a citare il poderoso studio di MARTIN JUGIE A. A., *La mort et l'assumption de la S. Vierge*, Roma, 1944, pp. VIII, 747, dove si trova ampia bibliografia per la parte positiva e per la parte speculativa del problema. P. CARLO BALIC, O. F. M., nel suo articolo *De definibilitate assumptionis B. M. Virginis*, compar-

so sull'« *Antonianum* » XXX (1946) p. 3-63, sottopone ad esame critico soprattutto la parte speculativa dell'opera del P. Jugie e aggiunge buone osservazioni in favore della dottrina dell'Assunzione. Cfr. anche P. BALIC, *De Assumptione B. M. Virginis quatenus in deposito fidei continetur*, « *Antonianum* », 1949, p. 153-182.

P. OTTO FALLER, S. J., nel suo volume dal titolo *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. M. Virginis*, Romae, 1946, pp. 135, esamina soprattutto la parte positiva del libro del P. Jugie e trae alcune nuove conclusioni favorevoli alla causa assunzionistica.

Sulle principali riviste teologiche compaiono con frequenza articoli e studi su questo vivo e attuale problema mariano. Ne passeremo in rassegna i principali, aggiungendo le nostre osservazioni a proposito.

Per *Assunzione di Maria* s'intende la traslazione in cielo del corpo di Maria, riunito all'anima, poco dopo la morte. Sono quindi inclusi tre fatti: la morte di Maria, la sua anticipata risurrezione dal sepolcro e la traslazione di Maria in corpo ed anima, nel luogo della beatitudine celeste.

Si potrebbe però dare un'assunzione senza morte, col conferimento della gloria al corpo vivo di Maria e con la sua traslazione al cielo. Perciò la questione della morte si può trattare a parte. Su questo punto insiste sovente il P. Jugie, dicendo che l'Assunzione consiste essenzialmente nella traslazione di Maria alla gloria celeste, in corpo ed anima; il fatto della morte non ha alcun legame essenziale con l'Assunzione e non gode, presso i vari autori, di ugual grado di certezza.

Si può definire come domma di fede una verità rivelata da Dio, almeno in modo implicito, la quale perciò può esser proposta dalla Chiesa come credibile di fede divina.

È questione controversa tra i teologi se la verità che si può definire come *domma di fede* debba trovarsi nel deposito della rivelazione divina, in modo *formale implicito*, tale cioè che essa si possa conoscere mediante la sola analisi della verità esplicitamente rivelata, in cui è contenuta implicitamente; oppure se basta che vi si trovi solo in modo *virtuale*, tale cioè che essa si debba dedurre da un'altra verità esplicitamente rivelata, per mezzo di un vero ragionamento col concorso di una verità non rivelata.

Questi concetti ci richiamano il grande problema teologico della immutabilità del domma, e dello sviluppo del domma (6).

Bisogna anzitutto ritenere *l'immutabilità e la stabilità del domma*, ossia che la rivelazione divina è già compiuta, conchiusa; non è un sistema in continuo sviluppo, con passaggio da un senso all'altro, diverso da quello prima ritenuto dalla Chiesa (7).

È da condannarsi l'atteggiamento di coloro che sostengono esser la rivelazione divina un fermento, che si sviluppa nella fucina del corpo mistico. Questa è poesia falsa. Si deve invece ritenere che il deposito della rivelazione si è chiuso con gli Apostoli, che sono il fondamento della Chiesa, la quale perciò alla morte degli Apostoli è perfettamente costituita, quanto agli elementi essenziali, e quindi anche quanto alla dottrina rivelata.

Furono i Modernisti ad affermare l'evoluzione del domma, secondo i tempi ed i gusti delle varie età e persone. Essi sono stati condannati dalla Chiesa.

D'altra parte bisogna pure ammettere *lo sviluppo del domma*, ossia la crescente chiarificazione ed esplicazione di quanto è contenuto nel deposito della rivelazione divina.

(6) Cfr. CORDOVANI, O. P., *Stabilità del dogma e progresso di dottrina teologica*, in « Sapienza », Bologna 1948, n. 4, p. 329-339.

(7) Cfr. *Iusiurandum contra errores Modernismi*, Denz. 2146.

Vi sono delle verità che sono *formalmente* rivelate da Dio, in modo *esplicito*, per es. la divinità di Gesù Cristo.

Altre verità sono *formalmente* rivelate in modo *implicito*, oscuro, e si conoscono mediante la dichiarazione e la chiarificazione delle verità *esplicitamente* rivelate, in cui esse sono contenute. Così per es. nella verità *esplicitamente* rivelata che Maria è piena di grazia (LUCA, I, 28), è pure rivelata, in modo *implicito*, l'Immacolata Concezione di Maria.

Le verità *formalmente* rivelate in modo *implicito*, possono dunque esser definite dalla Chiesa come dommi di fede, allorchè giungono allo stadio di *esplicita* conoscenza ed il loro carattere rivelato è manifesto.

Vi sono pure delle verità che sono *virtualmente* rivelate, ossia che si deducono per mezzo di un vero ragionamento da altre verità *esplicitamente* rivelate, col concorso di verità non rivelate.

Non sempre però il ragionamento è tale da portarci ad una verità solo *virtualmente* rivelata.

Un ragionamento infatti in cui, *le due premesse sono rivelate*, ci dà una conclusione *formalmente* rivelata e quindi definibile come domma di fede.

Se invece nel ragionamento *una premessa è rivelata e l'altra premessa non è rivelata*, ma è conosciuta in modo naturale, con l'esercizio della sola ragione, la conclusione sarà rivelata, oppure solo naturale, scientifica?

Peiorem semper sequitur conclusio partem, dice la logica. La conclusione segue sempre la premessa peggiore. Ma in questo caso qual è la premessa peggiore, che specifica la conclusione?

Secondo alcuni la premessa peggiore è la premessa rivelata, perchè è più oscura e si deve ammettere per fede; quindi anche la conclusione è rivelata e può essere definita come domma di fede.

Per altri la premessa peggiore è quella di ragione; quindi la conclusione non è dommatica, ma solo teologica e non si può definire come domma di fede.

Il P. Marin Sola, O. P., e con lui altri teologi, distingue invece in questo modo: può essere definita come domma solo la conclusione teologica che è *metafisicamente* connessa con la premessa rivelata, di modo che nemmeno un miracolo possa rompere questo nesso. Così, per es., supponendo che sia rivelato che Dio è immutabile e applicando il principio filosofico, il quale afferma che tutto ciò che è immutabile è eterno, si può ricavare la conclusione che Dio è eterno.

In questo caso la conclusione « Dio è eterno » è *metafisicamente* connessa con la premessa rivelata « Dio è immutabile ». Nemmeno un miracolo può scindere il nesso metafisico, esistente tra l'immutabilità e l'eternità.

Ecco perciò una vera conclusione teologica, infallibile, *virtualmente* rivelata, la quale, secondo il P. Marin Sola, può essere definita dalla Chiesa come domma di fede.

Invece non può essere definita come domma di fede la conclusione che è solo *fisicamente* connessa con la premessa rivelata, di modo che un miracolo potrebbe rompere il nesso ed impedire che segua quella conclusione.

Così per es. è rivelato che nella fornace di Babilonia, in cui furono gettati Daniele e i suoi compagni, vi era il fuoco (Cfr. DAN. c. 3).

La nostra conoscenza naturale ci dice pure che il fuoco brucia. In forza di questo principio naturale si potrebbe, dalla premessa rivelata sopra indicata, trarre la conclusione che nella fornace di Babilonia il fuoco bruciava e perciò Daniele e i suoi compagni furono inceneriti. La conclusione però è falsa, perchè in questo caso, per un miracolo divino, il nesso fisico e naturale che vi è fra il fuoco e il bruciare fu infranto e quindi la conclusione non segue (8).

Ci pare di dover concludere, facendo nostro il pensiero di molti illustri teologi, che in alcuni casi la premessa di ragione è solo esplicativa e quindi la conclusione, tratta dalla premessa rivelata, è dommatica e definibile come domma di fede.

Nel caso invece in cui la premessa di ragione, insieme alla premessa rivelata, è *veramente generatrice* della conclusione, allora la conclusione è policroma; è fondata cioè su una pietra divina (la premessa rivelata) e su una pietra umana (la premessa naturale), e non può essere definita come domma, ossia come verità rivelata da Dio.

Se il nesso tra la conclusione e la premessa rivelata è metafisico, tale cioè che non ammetta eccezione di sorta, nemmeno per miracolo, la conclusione potrà esser definita dalla Chiesa come verità infallibile, ma non come domma rivelato, non potendosi dire rivelato direttamente da Dio, quello che si conosce attraverso un vero ragionamento umano.

Nei casi dubbi si deve attendere l'intervento del supremo magistero della Chiesa, che con l'infalibile carisma da Dio ricevuto, può decidere se ci troviamo davanti ad una conclusione dommatica, definibile, oppure solo teologica, non definibile come domma.

Quanto alla dottrina della Assunzione affermiamo e dimostriamo che essa è *formalmente rivelata, in modo implicito*, e quindi può esser definita dalla Chiesa come domma di fede.

Varie sono le sentenze teologiche circa i vari punti della questione proposta.

CIRCA LA MORTE DI MARIA: S. Epifanio e Timoteo di Gerusalemme, nel sec. IV muovono dei dubbi, che riferiremo e discuteremo più avanti.

Tra gli autori moderni non vi è consenso (9).

Alcuni negano la morte della B. Vergine (Arnaldi, Pennacchi...); altri sono in dubbio e propendono per la negazione (Roschini (10), Jugie); altri la ritengono opinione comune della Chiesa, a cui si deve aderire (Hurter, Dieckamp); per la maggior parte degli autori moderni la morte di Maria è certa (Suarez, Billuart, Merkelbach, Balic...).

(8) Cfr. MARIN SOLA, O. P., *La evolution homogenea del dogma catolico*, Madrid-Valencia 1924, t. I.

(9) Cfr. JUGIE, o. c., p. 511 ss.

(10) Cfr. *Mariologia*, 1942, vol. III, pa-

gine 305-7. Nella seconda edizione però, vol. III, 1948, p. 235-236, P. Roschini ammette il fatto della morte di Maria: *passibilitati et morti debuit esse subiecta*.

Nelle petizioni indirizzate alla S. Sede in favore della definibilità dell'Assunzione, non sempre si fa menzione esplicita della morte di Maria (11).

Si può tuttavia ritenere che la sentenza che afferma la morte di Maria è comunissima, tradizionale, conforme al sentire del popolo cristiano.

CIRCA L'ASSUNZIONE PSICOSOMATICA DI MARIA IN CIELO si deve affermare che fin dal sec. XIII in poi quasi tutti i teologi cattolici la ritengono come certa; divergono solo nel modo di dimostrarla.

Dopo il sec. XIII si trovano pochissimi che la negano: Giovanni Morcelle, condannato dall'Università di Parigi nel 1497; Natale Alessandro nel sec. XVII, che però si ritrattò; Marant († 1812), condannato dall'Università di Lovanio. Nel 1921 Ernst riteneva l'Assunzione probabilissima, non però certa.

(11) Cfr. G. HENTRICH, R. G. DE MOOS, S. J.: *Petitiones de Assumptione corporea B. M. in coelum definienda, ad S. Sedem delatae*, Roma, Città del Vaticano, 1942, 2 voll. in-4°.

Circa il valore di queste petizioni per manifestare il consenso del Magistero ordinario della Chiesa, cfr. P. ARCANGELUS A Roc, O. F. M. Cap., *Adnotationes circa petitiones de B. V. Mariae Assumptione corporea in caelum dogmaticae definienda*, in «Collectanea Franciscana», 1944, fascicoli 1-4, p. 260-311.

Il P. A. Roc sostiene che con tutte le petizioni indirizzate alla S. Sede nel giro di 70 anni (1870-1940) e pubblicate in questi due volumi, non viene mai documentato il consenso morale del Magistero ordinario, ossia di tutti i Vescovi della Chiesa, *venti in un determinato periodo*. Il numero dei Vescovi postulanti la definizione dogmatica dell'Assunzione, *in ogni ventennio*, dal 1870 al 1940, non ha mai superato il 30 %; ancorchè nel giro di 70 anni quasi tutte le *Sedi* siano rappresentate, non lo sono però i *Sedenti* che in esse si sono succeduti.

P. HENTRICH, S. J., però risponde:

«Dato, *minime vero concesso*, quod hoc rigidissimo modo Episcopi strictissime eodem tempore sedentes solum computandi sint, obiciens nullo modo contrarium probavit; sed, non obstante specie «acribiae», modus tabulas statisticas conficiendi, quoad suum finem obtinendum, *fundamentali defectu methodico laborat*. Etenim, in suis tabulis statisticis comparat v. g. numerum Episcoporum annis 1900-1920 vel 1927-1940 sedentium, non cum numero eorum ex his Episcopis qui *petitionem scripserunt, sive durantibus his annis, sive antea, sive postea* (sicut necesse erat) sed solum cum numero petitionum *his annis ad S. Sedem ab episcopis delatis*, et, hac methodo fun-

damentaliter manca adhibita, triumphaliter asserit: solum 32 % Episcoporum annis 1827-1940 sedentium petivisse: at patet: multos Episcopos ex his simul viventibus iam antea petivisse.

«Si vero, sicut in suppositione (*nimis rigida!*) obicientis fieri debet, aliquod tempus eligitur, v. g. annus 1929 vel 1933 vel 1934, et numerus Episcoporum tunc sedentium comparatur diligentissime cum numero eorum ex iis, qui petiverunt, sive hoc anno, sive antea, sive postea, tunc hae propositiones accuratae reperiuntur:

Anno 1929: ex 1031 Epp. Res. sedentibus petiverunt 532, ergo plus quam 50 %;
» 1933: ex 1053 simul sedentibus petiverunt 539, ergo 51 %;
» 1934: ex 1063 simul sedentibus petiverunt 540, ergo circiter 51 %;

«*Iamvero* obiciens antea ipse diserte affirmaverat: consensus maioris partis, id est «plus quam 50 % omnium episcoporum» simul sedentium ad definibilitatem Assumptionis probandam sufficere (L. c., p. 301).

«*Ergo* corrui totum suum probationis aedificium quasi ex chartulis labili solum aequilibrio artificialiter constructum per primum iam levem afflatum venti seriae criticae: omnes illae tabulae computationum quae speciem «acribiae» primo intuitu praebent, *propter gravissimum defectum methodologicum fundamentalem nihil omnino valent*: non sunt nisi «magni passus, sed extra viam» (De definibilitate Assumptionis B. V. M. in «Marianum» 1949, p. 301-302).

Inoltre, se teniamo conto di tutte le postulazioni giunte alla S. Sede dopo il 1942 possiamo esser certi del consenso dell'Episcopato Cattolico. Non manca che la parola decisiva del Pastore Supremo. Cfr. re Hentrich, art. cit., p. 259-300.

Anche i *Greci scismatici* ammettono concordemente l'Assunzione della Vergine.

I *Protestanti* non sono concordi, fin dall'inizio della riforma. Lutero dubitava dell'Assunzione ed era del parere di sopprimerne la festa; mentre altri fra i protestanti di prima linea, l'ammettono esplicitamente.

I *Modernisti* e i *Protestanti liberali*, imbevuti di razionalismo, rigettano l'Assunzione, essendo un fatto soprannaturale, che essi non possono accettare, secondo i loro principi razionalistici.

I *Cattolici* non concordano ancora pienamente sulla qualifica teologica che si deve dare al fatto dell'Assunzione. La totalità morale dei teologi ritengono questa dottrina almeno come certa. Alcuni la dicono dottrina prossima alla fede (12), essendo comunemente ritenuta come rivelata; altri la reputano dottrina di fede (Catarino, Mattiussi), oppure dottrina di fede cattolica (Lepicier, Roschini), per il fatto che viene proposta dal magistero ordinario della Chiesa come rivelata e tale è riconosciuta dai fedeli.

Ci sembra di dover affermare che finora l'Assunzione di Maria è solo verità *prossima alla fede*, non essendo ancora stata definita come verità rivelata.

È vero che la maggioranza dei Vescovi è oggi consenziente circa il carattere rivelato di questa dottrina, come dimostrano le loro petizioni perché tale verità sia definita come dogma di fede, indirizzate alla Sede Apostolica dopo la lettera di Pio XII, del 1° maggio 1946, nella quale veniva chiesto il loro parere a proposito; tuttavia essa non si può ancora dire dogma di fede cattolica, quasi sia già presentata dal magistero ordinario della Chiesa come verità rivelata da Dio. Infatti il Papa Pio XII non si è ancora pronunciato chiaramente sul *carattere rivelato* dell'Assunzione e quindi non c'è ancora il consenso del magistero ordinario della Chiesa, il quale include sempre i Vescovi e il Papa (12 bis).

(12) Cfr. per es. FRIETHOFF, *Angelicum* XV (1938), p. 16.

(12 bis) Nel radiomessaggio del 7 dicembre 1947 ai membri delle Congregazioni Mariane riuniti in Congresso internazionale a Barcellona, Pio XII ha questi significativi accenni alla loro petizione in favore della definizione dogmatica dell'Assunzione:

« Ci commuove inoltre il sapere che in questi momenti, in codesta bella città di Spagna si sono riuniti soci delle Congregazioni Mariane di tutto il mondo, che, portati da fervoroso sentimento filiale verso la loro Madre e Regina, si uniscono in compatta schiera d'amore e di confidenza, e pregano Dio, Supremo glorificatore perché si degni aggiungere un nuovo serto ai privilegi di Nostra Signora.

« Ciò ci fa ricordare l'impressionante spettacolo di circa un secolo fa, quando anche le Congregazioni Mariane unendosi alle suppliche di tutta la Cristianità si dirigevano al nostro Predecessore, di santa

memoria, egli pure membro delle Congregazioni Mariane, per chiedergli umilmente la proclamazione del dogma dell'Immacolata; e, dopo tante insistenti suppliche parevan aspettare in silenzio, quasi dicendo nei loro cuori: « Et nunc, Petre, doce nos ».

« ... Noi chiediamo alla vostra Madre Immacolata, che regna gloriosa in corpo ed anima in cielo, che per sua intercessione la grazia sovrabbondante dal cielo discenda... su di voi... » (AAS. XXXIX (1947), p. 633-634).

Nel Radiomessaggio del 23 febbraio 1947 ai fedeli della Repubblica di Cuba, riuniti ad Avana per il primo Congresso Eucaristico Nazionale, Pio XII aveva pure affermato:

« ... avete unito la vostra voce al coro universale che anela veder brillare una corona di più sulle tempie della Madre di Dio e per quello impetra la definizione dogmatica della Assunzione gloriosa al cielo... »

« ... i figli di Cuba chiedono, ripiena l'al-

CIRCA LA DEFINIBILITÀ DELL'ASSUNZIONE COME DOMMA DI FEDE, la grande maggioranza dei Vescovi e dei teologi è oggi favorevole.

Nel risolvere la questione distinguiamo tre parti:

1) *La morte di Maria*: la B. Vergine subì la morte, non però in pena dovuta al peccato, ma per esigenza e difetto della natura umana, e in conformità alla legge e al beneplacito divino. Questa è la dottrina più comunemente ammessa e ritenuta come certa.

2) *L'Assunzione gloriosa*, che riteniamo certissima, anzi prossima alla fede, definibile come domma di fede, poichè è implicitamente rivelata da Dio.

3) *Definibilità dommatica di questa dottrina*. Gli argomenti che presenteremo valgono anzitutto per la definibilità dell'Assunzione gloriosa al Cielo, in corpo e anima, prescindendo dalla morte e dalla risurrezione anticipata. Essi però si riferiscono e suppongono anche il fatto della morte, poichè accennano all'incorruttibilità nel sepolcro ed alla risurrezione anticipata.

La questione della definibilità dell'Assunzione è oggi vivissima. Tale interesse risale al decennio 1860-1870. È quindi recente. Definita l'Immacolata Concezione, ossia la gloria soprannaturale che riveste l'inizio della vita di Maria, l'attenzione dei teologi e dei fedeli è stata spontaneamente portata alla definizione della definitiva glorificazione di Maria dopo la morte. L'Immacolata Concezione e l'Assunzione sembrano infatti unite con nesso oggettivo indissolubile.

Ha così avuto inizio un grandioso plebiscito, sempre crescente, in favore di tale definizione, che non trova riscontro in nessun movimento in favore di altri dommi. Pio XII con lettera apostolica, datata col 1° maggio 1946, ha invitato tutti i Vescovi a significargli con sollecitudine il loro parere circa la definibilità dommatica di questa dottrina.

La maggioranza dei Vescovi ha già dato risposta affermativa (13).

I.

LA MORTE DI MARIA

La Tradizione dei Padri e dei Teologi è quasi unanime nell'asserire la morte di Maria. Questo è già garanzia di verità.

Persino coloro che hanno dubitato dell'Assunzione, come lo Pseudo-Ge-

ma di giubilo, la definizione dommatica del mistero [dell'Assunzione], perchè pensano senza dubbio con colui che con ragione è stato chiamato il Dottore Esimio che "questo privilegio... mira alla gloria di Dio e di Gesù Cristo Nostro Signore, e sommamente conviene con l'altissima dignità, innocenza, purezza e carità della vergine" (Suarez, *Opera omnia*, Parisiis 1866, t. 19,

p. 318) ». (AAS. XXXIX [1947], p. 90, 92-93).

Il Supremo Pastore sembra dunque disposto e pronto ad intervenire, ma finora non ha ancora dato l'attesa decisione.

(13) Cfr. ROSCHINI, *Sulla definibilità dell'Assunzione*, « Marianum », 1947, p. 629. Indicheremo in seguito le ragioni della definibilità di tale dottrina.

rolamo e Adone nel suo martirologio, ammettono la morte della B. Vergine.

Si tratta ora di discutere la testimonianza di Timoteo, prete di Gerusalemme (che visse sullo scorcio del sec. IV) e di S. Epifanio (315-403), vescovo di Salamina in Cipro, contemporaneo e conterraneo di Timoteo. Nacque infatti S. Epifanio in Giudea, ad Eleuteropoli, visse per quarant'anni nei pressi di Gerusalemme e fu buon conoscitore delle tradizioni locali.

Ecco la testimonianza di Timoteo: « E una spada trafiggerà la tua stessa anima, e così saranno rivelati i pensieri di molti cuori » (LUCA, 2, 35). Avvenne così che alcuni credessero che la Madre, colpita di spada, qual martire, abbia concluso la sua vita terrena e ciò perchè Simeone aveva detto: « Una spada trafiggerà la tua stessa anima ». Ma non è così. Infatti la spada, fatta di bronzo, trafigge il corpo, ma non seziona l'anima. *Perciò la Vergine è immortale*, poichè Colui che abitò in Lei L'ha trasportata nei luoghi dell'Assunzione ».

Questo testo è stralciato dall'omelia di Timoteo nella festa dell'Ipapante, ossia della Presentazione di Gesù al Tempio. Di essa non esiste ancora l'edizione critica, poichè non si sono ancora esaminati tutti i manoscritti. Perciò la ricostruzione di questo testo non è definitiva; gode però di grandissima probabilità.

La versione italiana è fatta sul testo latino di P. Faller (14).

Le espressioni di Timoteo sono anzitutto sicura testimonianza della Assunzione di Maria al cielo, in corpo e anima. Questo risulta dal fine di tutto il brano riferito. Infatti Timoteo afferma: « Colui che abitò in Lei, L'ha trasportata nei luoghi dell'Assunzione ». È Gesù Cristo, il figlio di Dio, della cui divinità tratta l'omelia che, secondo Timoteo, trasporta nei luoghi dell'Assunzione non solamente l'anima, ma anche il corpo di Maria. Il contesto parla precisamente del corpo della Vergine, e non solo della sua anima; accenna infatti al martirio per mezzo della spada.

L'Assunzione gloriosa di Maria non sembra però sia stata preceduta dalla morte.

Infatti, dopo aver respinto la sentenza di coloro che, fondandosi sulle parole di Simeone (LUCA, 2, 35), ammettevano la morte di Maria per mezzo della spada, Timoteo dice invece che Maria è immortale, poichè a causa della sua maternità divina, è stata trasportata nei luoghi dell'Assunzione (*ἀνελήφθαι μὲν χωρίως*).

Circa questa espressione, osserva il P. Faller: « I Greci, come risulta dagli apocrifi, trovavano una certa difficoltà nel determinare il luogo dove Maria era stata assunta... Difatti, secondo l'escatologia greca, le anime dei giusti, prima della fine del mondo, attendono « in paradiso » la beatitudine finale. Ciò non avviene però nel « paradiso terrestre », come interpreta il Jugie, ma in un luogo del cielo, chiamato « paradiso », dove godono di una vera felicità, che non è però la finale, poichè sono separati dal corpo. In tali luoghi è stata assunta la B. Vergine, col corpo, quindi in condizione di godere della beati-

(14) O. c., p. 28. Cfr. MG. 86, col. 245.

tudine finale. Siccome quella sede del paradiso celeste è piena di mistero e nessuno sa dire dove si trovi, perciò Timoteo usa la circonlocuzione « nei luoghi propri dell'Assunzione » (15).

Queste affermazioni di P. Faller sull'identità tra « i luoghi dell'Assunzione » e il paradiso celeste, con esclusione del paradiso terrestre, non tolgono però ogni dubbio.

Anche S. Efrem infatti afferma l'ingresso di Maria in paradiso, ma intende parlare del paradiso terrestre. In un suo discorso, egli pone sulle labbra della Vergine queste parole: « Siccome io L'ho generato, Egli (Cristo) mi ha abbellita più di tutti coloro che hanno brillato per la loro santità. Io entrerò tosto nei giardini verdeggianti del Paradiso, e loderò Dio là dove Eva è miseramente caduta » (16).

Come S. Efrem, anche altri Padri orientali ripongono il soggiorno delle anime dei giusti, nel paradiso terrestre, ove ricevono un pegno della felicità, che sarà loro accordata nella sua pienezza dopo la risurrezione finale (17).

Le parole di Timoteo potrebbero quindi semplicemente affermare la stessa cosa anche per la Vergine.

Quanto alla morte di Maria, sembra si debba ritenere che Timoteo l'abbia piuttosto esclusa (18).

Esponiamo ora la dottrina di S. Epifanio intorno a questa questione. Vi sono due testimonianze da esaminare.

S. Epifanio, dopo aver affermato che Gesù dalla Croce affidò la Madre a Giovanni, poichè Maria essendo vergine non aveva altri figli, e che Maria tuttavia non abitò con Giovanni, così prosegue: « Se qualcuno crede che noi ci sbagliamo, segua le indicazioni della Scrittura, nelle quali non troverà nè la morte di Maria, nè se sia morta o non sia morta, nè se sia stata sepolta o non sia stata sepolta. Ed essendo Giovanni partito per l'Asia, tuttavia mai dà a divedere di avere avuto Maria come compagna di viaggio. Ma su questo punto la Scrittura tace semplicemente, per l'eccesso del miracolo, per non colmare di stupore l'animo degli uomini.

« Io infatti non oso proferirlo, ma riflettendo meco, mi obbligo al silenzio. Poichè non so se troviamo tracce di quella santa e beata Donna, come non è neppur possibile conoscerne la morte.

« Difatti da un lato Simeone dice di lei: « E una spada penetrerà nella tua stessa anima, affinchè in molti cuori siano messi allo scoperto, i pensieri », e dall'altro l'Apocalisse di Giovanni dichiara: « Il drago mosse contro la Donna che aveva partorito il maschio e furono date a Lei le penne d'aquila e fu trasportata nel deserto, affinchè il drago non la catturasse » (Ap., 12, 13 s.) e anche questo forse si può verificare in Maria.

(15) O. c., p. 32.

(16) *Sermo I inter diversos*, in *Opera Omnia* di S. EFREM, edita da Mobarek-Assemani, t. III, delle opere Siriache, Roma, 1943, p. 600.

(17) Cfr. JUGIE, o. c., p. 60.

(18) L'interpretazione contraria fatta da P. Faller (o. c., p. 30-31) non pare fondata sull'esame oggettivo del testo di Timoteo.

« Tuttavia io non l'affermo in modo assoluto e non definisco che Ella sia rimasta immortale, nè posso assicurare che sia morta. Poichè la Scrittura, superando la capacità della mente umana, lasciò la questione indecisa, a cagione di quel Vaso esimio ed eccellente, affinchè nessuno possa sospettare di Lei alcunchè delle cose carnali [ossia contro la sua verginità].

« Ignoriamo adunque tanto se sia morta, come se sia stata sepolta. Non andò tuttavia mai soggetta ad alcuna unione carnale: guardiamoci dal pensare ciò » (19).

Ecco ora il secondo testo: « Infatti, o la santa Vergine è morta e sepolta, e allora la sua dormizione è nella gloria, la sua dipartita nella castità e la sua corona nella verginità.

« O fu uccisa, com'è scritto: « E nell'anima di Lei penetrerà una spada » (LUCA, 2, 35) ed allora la sua gloria è tra i martiri e nelle delizie (ἐν μακαρισμοῖς) è il sacro corpo di Lei, per mezzo della quale la luce brillò al mondo.

« Oppure, infine, è rimasta in vita, poichè Iddio può fare tutto quanto gli aggrada, difatti nessuno conosce la sua dipartita » (20).

Queste importanti testimonianze documentano il primo affacciarsi del problema circa la fine terrena di Maria.

La S. Scrittura non dà nessuna notizia certa; mancava pure una tradizione orale apostolica in proposito. D'altra parte non si poteva concepire che la Madre di Dio, la sempre Vergine, avesse conchiuso la sua esistenza terrena in modo ordinario, come le altre donne.

Fondandosi quindi sulle esigenze della maternità divina e della perpetua verginità di Maria, Epifanio afferma che la fine della vita terrena di Maria fu eccezionale, portentosa.

Quando però si tratta di precisare in che cosa consista quel prodigio, egli non sa dare una soluzione unica e definitiva, ma si accontenta di formulare delle ipotesi, tra cui vi è anche quella della gloria celeste del corpo di Maria dopo la morte, che in seguito diverrà certezza.

Riguardo alla morte di Maria, S. Epifanio non ci dà quindi affermazioni categoriche, nè pro nè contro; la presenta solo come una possibile conclusione della vita terrena di Maria, Madre di Dio e sempre Vergine, la quale, a causa della sua dignità, certamente concluse la sua vita in modo portentoso.

La morte della B. Vergine si prova anche dalla *Liturgia*, sia dal titolo della festa dell'Assunzione che da principio era: « dormizione », « deposizione », « riposo », « morte vivifica »; sia dalle stesse orazioni liturgiche. Così per es. nel *Sacramentario Gregoriano*, nell'orazione sopra le offerte si dice: « Sia di aiuto, o Signore, al tuo popolo, la preghiera della Genitrice di Dio, la quale, sebbene sappiamo che è morta secondo la condizione della carne, possiamo accorgerci che nella gloria celeste presso di Te intercede per noi ». Parimenti nell'antica colletta della festa dell'Assunzione si diceva: « È vene-

(19) *Haer.* 78, 11; *MG.* 42, 715-716 B.

(20) *Haer.* 78, 23. Ep. ad Arabes contra Collyridianas; *MG.* 42, 737.

randa per noi, o Signore, la festività di questo giorno... in cui la santa Madre di Dio subì la morte temporale, nè tuttavia potè essere oppressa dai legami di morte... ».

Espressioni simili si hanno anche presso altre Liturgie.

Le ragioni teologiche in favore della morte di Maria si possono ridurre a tre motivi di convenienza.

Era infatti conveniente che Maria morisse: 1) affinché, come cooperatrice di Cristo nell'opera della redenzione, soffrisse veramente e subisse la morte in soddisfazione congrua, per la salvezza degli uomini;

2) per corroborare la verità dell'Incarnazione, mostrando con la sua morte che Gesù Cristo aveva assunto la sua carne dalla carne passibile e mortale della madre, e quindi era carne reale e non fantastica;

3) perchè fosse a noi esempio di eroica pazienza e di santa morte e divenisse aiuto dei morenti.

S. Tommaso porta queste ragioni per provare la convenienza della morte di Gesù Cristo (21), ma a buon diritto si possono anche applicare a Maria.

Maria tuttavia non morì per debito e in pena del peccato, come asserì Baio (22), poichè non ebbe nessun peccato, nè originale, nè attuale.

Alcuni teologi dicono che Maria non era tenuta alla legge di morire, perchè è stata creata in grazia. Così, per es., il Jugie dal domma dell'Immacolata Concezione trae molte ragioni contro la morte di Maria (23).

Contro costoro osserva opportunamente il P. Merkelbach: « Maria non si deve dire immortale di diritto, o per titolo di grazia: questo titolo infatti non esistette, ma in Adamo fu perduto per tutta la posterità. La grazia pertanto fu restituita personalmente alla Vergine, riguardo alla santità, non però riguardo alle doti del corpo, le quali si sarebbero dovute ottenere coi meriti della vita terrena. Perciò non c'è alcun diritto ad avere l'immortalità nella vita terrena.

« Pochi autori ritengono il contrario, sotto pretesto che Maria fu esente dal peccato originale e perciò anche dalle sue conseguenze. Ma questo è un puro sofisma. Infatti tra la grazia e l'immortalità e impassibilità non vi è nesso connaturale, così che non essendovi il peccato, ma la grazia, necessariamente debbano esserci l'impassibilità e l'immortalità.

« Per volontà divina tale nesso esisteva nello stato di giustizia originale e ci sarà nello stato di gloria; non esiste però nell'ordine della Redenzione e della riparazione, in cui l'immortalità si deve ottenere così da Cristo, come anche dagli eletti, per mezzo degli atti della vita passibile e mortale.

« Orbene, la B. Vergine non fu creata nello stato di giustizia originale, ma appartiene all'ordine della redenzione e quindi era sottomessa alle condizioni di quest'ordine, cioè alle condizioni della natura passibile e mortale, alla quale, coi meriti della vita presente e passibile, doveva ottenere l'immortalità » (24).

(21) III, q. 14, a. 1; q. 50, a. 1.

(22) Cfr. proposizione 75, Denz. 1075.

(23) Cfr. O. c., p. 506-582.

(24) MERKELBACH, *Mariologia*, 1939, pagine 268-269.

Questo è confermato anche dall'autorità di Pio XI il quale afferma :

« Occorre augurare, specialmente alla gioventù odierna esposta a tanti pericoli, che la devozione di Maria divenga il pensiero dominante di tutta la vita. Con l'assiduità della preghiera si deve fare di Maria la quotidiana mediatrice, la nostra vera avvocatessa, sicchè possiamo sperare che Ella, Assunta alla gloria del cielo, nell'ora del nostro trapasso che fu pure il suo — *poichè Ella pure fece questo passo, essendo in Lei non la grazia di creazione* (25), *ma la grazia di redenzione, la quale non conferiva immortalità vera e propria* — possa Ella esser nostra Avvocata presso la divina bontà e misericordia » (26).

Maria quindi non è morta per debito morale, derivante dal peccato originale, ma per la legge fisica, che promana dalla condizione e dal difetto dell'umana natura, la quale, essendo composta anche di elementi materiali corrottili, è mortale e passibile, a meno che non intervenga il privilegio della immortalità, derivante dalla giustizia originale.

Afferma S. Tommaso : « La causa della morte e degli altri difetti corporali nella natura umana è duplice : una remota, che dipende dai principi materiali del corpo umano, il quale è composto di elementi contrari. Questa causa però veniva impedita per mezzo della giustizia originale. Perciò la causa prossima della morte e degli altri difetti corporali è il peccato, per causa del quale fu tolta la giustizia originale » (27).

Maria non ebbe la causa prossima della morte, cioè il peccato originale, ma ebbe la causa remota, cioè la necessità fisica della propria natura, che non fu tolta. Quantunque, per singolare privilegio, Ella sia stata creata in grazia, non fu tuttavia creata nella giustizia originale; perciò non le furono restituite, come neppure a Gesù Cristo, l'immortalità e l'impassibilità le quali non sono necessariamente connesse con la grazia. Inoltre la passibilità e la mortalità non sono mali morali, si possono convenientemente ordinare al fine della redenzione, e quindi si possono dare anche in Gesù Cristo e in Maria.

Maria morì anche in conformità alla legge di Dio e al divino beneplacito, cui volontariamente si sottomise, affinché, anche in ordine alla morte, fosse conservata tra il Redentore e la Corredentrice quella unione che si vede sempre nella vita di Gesù Cristo e di Maria.

Il modo e le speciali circostanze della morte della Madre di Dio non costano storicamente.

Le varie narrazioni dei libri apocrifi, leggendarie e contraddittorie fra di loro, non meritano fede.

I teologi sono concordi nell'affermare che Maria non subì il martirio, ossia la morte violenta, per quanto sia detta Regina dei Martiri, a causa dei dolori sopportati eroicamente presso la croce di Gesù; non morì di malattia, nè di vecchiaia, perchè sebbene abbia avuto i difetti naturali, comuni alla nostra

(25) Per *grazia di creazione* s'intende la grazia che Adamo ed Eva ebbero quando furono creati da Dio, ossia lo stato di giustizia originale.

(26) Discorso del 15 agosto 1933, in oc-

casioni del decreto *de tuto* per la Canonizzazione della B. Giovanna Antida Thouret; « Osservatore Romano », 16 agosto 1933.

(27) III, q. 14, a. 3 ad 2.

natura, non ebbe tuttavia i difetti contingenti, che provengono da una causa particolare, come da difetto congenito, da deformità organica, da malattia ereditaria, cose tutte che includono sconvenienza e sono preludio di corruzione.

Verosimilmente si dice che Maria incontrò la morte per l'ardore dell'amore divino e per il grande desiderio di riunirsi a Gesù.

Circa il luogo ed il tempo della morte di Maria, parimenti non si sa nulla di certo.

Alcuni dicono che Ella morì ad Efeso, altri a Gerusalemme, altri a Pella, dove i cristiani di Gerusalemme si erano ritirati prima della distruzione della città santa, per opera dei Romani (28).

C'è chi pensa che Maria morì a 72 anni, altri non le danno che 60 o 62 o, al massimo, 63 anni.

Il tempo della dimora di Maria sulla terra dopo l'Ascensione del Figlio, si deve ritenere quello che fu sufficiente perchè potesse essere maestra degli Apostoli, Ausiliatrice e consolatrice della Chiesa nascente e dei fedeli.

II.

MARIA FU ASSUNTA IN CIELO COL CORPO GLORIOSO

La prova di questa dottrina non si può stabilire per via puramente storica, perchè mancano testimonianze esplicite nei primi secoli. Nè si può dare semplicemente per mezzo della S. Scrittura, perchè nella S. Scrittura non c'è nessun testo *esplicito* in favore dell'Assunzione di Maria.

Rimane perciò la prova teologica, presa dalla Tradizione della Chiesa, ossia dall'autorità dei Padri, dalla Liturgia, dal magistero ecclesiastico e dalle ragioni teologiche.

La Tradizione della Chiesa sull'Assunzione.

Delle testimonianze di Timoteo e di Epifanio nel sec. iv, abbiamo già parlato.

Esse documentano l'inizio dell'argomentazione e dell'indagine teologica intorno al problema della fine terrena di Maria, non risolto in modo esplicito e categorico dalla S. Scrittura e dalla Tradizione orale apostolica.

Mancando dati positivi certi, Timoteo di Gerusalemme e S. Epifanio argomentano fondandosi sulla maternità divina e sulla perpetua verginità di Maria, e concludono che la fine terrena di Maria è eccezionale, miracolosa; però non riescono ancora a determinare in modo sicuro, per mancanza di testimonianze divine esplicite, come essa sia avvenuta.

(28) Cfr. J. D., *De loco transitus B. Mariae Virginis*, in « Divus Thomas Plac. », 1949, p. 213-216.

Timoteo propende per l'Assunzione immediata di Maria al cielo, in corpo ed anima, senza passare attraverso alla morte.

S. Epifanio invece accenna a varie ipotesi, tra le quali emerge quella dell'Assunzione in cielo in corpo ed anima, dopo la morte.

Verso la fine del sec. v, cominciarono a diffondersi, in Oriente ed in Occidente, i *Racconti apocrifi* sulla fine terrena di Maria.

In mancanza di esplicite testimonianze divine intorno a questo argomento, alcuni scrittori, per lo più sotto il falso nome di qualche apostolo, onde aver maggior credito, diffondono racconti fantastici, in cui descrivono minutamente la morte di Maria, avvenuta alla presenza degli Apostoli miracolosamente riuniti nella sua casa da ogni parte del mondo, e la sepoltura del suo corpo verginale, a cui per lo più fanno seguire la resurrezione e l'assunzione gloriosa al cielo (29).

Per quanto privi di valore storico, come dimostrano le numerose contraddizioni e divergenze, questi racconti sono però il riflesso delle opinioni in voga al tempo in cui furono scritti, e documentano altresì l'acuirsi del problema circa la fine terrena di Maria, che per mancanza di certi argomenti positivi e di solide argomentazioni teologiche sui testi rivelati, viene da essi risolto con supposizioni fantastiche, le quali ci convincono circa l'inesistenza di un'esplicita Tradizione orale anteriore, risalente fino agli Apostoli, che risolvesse in modo indubbio la questione.

Non sembrano quindi accettabili e sostenibili le affermazioni di P. Bover, S. J., secondo cui gli apocrifi sarebbero l'espressione e il veicolo della Tradizione orale assunzionistica risalente fino agli Apostoli, il ponte di passaggio tra l'età apostolica e le prime testimonianze patristiche in favore dell'Assunzione, la chiave di tutto il problema assunzionistico (30).

Non si riesce infatti a spiegare perchè tale Tradizione orale apostolica in favore dell'Assunzione, se esisteva, si sia tramandata *solo attraverso agli Apocrifi*, e non vi sia alcun cenno di essa presso i Padri e gli Scrittori ecclesiastici dei primi cinque secoli e neppure presso i grandi Padri mariani del secolo iv e v, che hanno cura di tramandarci quanto la Rivelazione insegna esplicitamente intorno a Maria.

In Occidente la prima testimonianza esplicita in favore dell'Assunzione è di S. Gregorio di Tours († 593), il quale riassume in breve ciò che intorno all'Assunzione di Maria era già stato ampiamente divulgato negli scritti apocrifi: « Compiuto dalla B. Vergine il corso di questa vita, essendo ormai chiamata da questo mondo, si raccolsero nella sua casa tutti gli Apostoli, convenuti dalle loro singole regioni. E avendo udito che doveva essere tolta dal mondo, vegliavano insieme a Lei. Ed ecco il Signore Gesù sopraggiungere coi suoi

(29) Cfr. JÜGIE, o. c., p. 103-171.

(30) Cfr. *Fundamentos theologicos de la Assuncion corporal de Maria a los cielos*,

in « Estudios eclesiasticos », 1947, fasc. 2, p. 177-181.

angeli e accogliendo l'anima di Lei, la consegnò all'Arcangelo Michele e si ritirò. Sul far dell'alba, gli Apostoli rimossero col letto il suo corpo, lo deposero nel sepolcro e lo custodivano, aspettando la venuta del Signore. Ed ecco di nuovo apparve loro il Signore e preso il santo corpo comandò che venisse portato su una nube in Paradiso, ove ora, riassunta l'anima, esultando con gli eletti, gode dei beni dell'eternità. che non tramonteranno mai » (31).

La prima testimonianza esplicita in Oriente è di S. Modesto, patriarca di Gerusalemme († 634): « Nel celeste talamo fece il suo ingresso Colei, che divenne la gloriosissima sposa dell'unione ipostatica delle due nature di Cristo, vero sposo celeste... Avendo compiuto bene il corso della vita, la Deifera razionale nave, approdò al suo porto tranquillo, e al nocchiero del mondo, il quale per mezzo di Lei salvò e vivificò il genere umano dal diluvio dell'empietà e del peccato.

« Colui che sul Sinai diede la legge e da Sion portò la legge, lo stesso nostro Dio, dalla sua sede mandò chi gli portasse la sua Arca di santità, di cui il suo stesso antenato David cantò dicendo: — Sorgi, o Signore, verso il luogo del tuo riposo; tu e l'arca della tua santità (*Salmo* 131, 8)... Infatti siccome da questa sempre Vergine, Cristo Dio fu rivestito, per opera dello Spirito Santo, di carne animata e dotata di mente, perciò la elesse e la rivestì di incorruttibilità corporale, e la glorificò oltremodo, perchè fosse sua erede, essendo la santissima sua Madre; secondo quanto cantò il salmista: — La regina stette alla sua destra in veste d'oro, con vari ornamenti (*Salmo* 44, 9).

« Oggi il razionale tabernacolo, nel quale in modo mirabile fu accolto in carne Dio, Signore del cielo e della terra, fu da Lui ricomposto e consacrato, affinchè sia in eterno con Lui partecipe della incorruttibilità ad efficace protezione, salvezza e difesa di tutti noi cristiani.

« Oh beatissima dormizione della gloriosissima Deipara, sempre vergine dopo il parto, la quale non patì nel sepolcro alcuna corruzione del suo corpo, che aveva contenuto la vita, poichè Colui che da Lei nacque, l'onnipotente Salvatore Cristo le conservò la carne (dalla corruzione)...

« Perciò Maria essendo gloriosissima madre di Cristo Salvatore, Dio nostro, il quale è datore di vita e di immortalità, da Lui medesimo è vivificata, compartecipe dell'incorruttibilità per tutti i secoli con Lui, il quale la svegliò dal sepolcro e l'assunse presso di sè, come Egli solo sa » (32).

Il Jugie muove dubbi sull'autenticità di questo testo, che non perderebbe però la sua importanza, perchè sarebbe sempre la prima testimonianza esplicita in Oriente in favore dell'Assunzione, risalendo alla fine del sec. VII o all'inizio dell'VIII (33).

Le ragioni del Jugie non sembrano però escludere in modo apodittico la paternità di S. Modesto circa questo scritto.

(31) *De gloria beatorum martyrum*, c. 4; M.L. 71, 708.

minae nostrae Deiparae semperque virginis Mariae; M.G. 86, 3288-3293; 3312.

(32) *Encomium in dormitionem S. Do-*

(33) Cfr. o. c., p. 215-219.

Il Jugie rileva che Fozio dice di aver letto, sotto il nome di S. Modesto, tre discorsi: uno *In mulieres unguentiferas*, un altro *In Hypapanten* e il terzo *Encomium in obdormitionem Deiparae Virginis*.

Dei primi due discorsi Fozio trascrive un brano, del terzo invece non trascrive nulla, ma si limita a dire: « *Longa quidem est oratio, sed nihil necessarium, nec praecedenti* [ossia all'orazione *In mulieres unguentiferas*] *quid familiare cognatumque afferens* » (34).

Da questo però non ci pare che si possa col Jugie inferire che Fozio abbia dubitato circa la autenticità dell'*Encomium*. Le espressioni di Fozio infatti non lasciano supporre, in modo chiaro, che egli abbia respinto l'autenticità dell'*Encomium*, ma fanno solo rilevare la differenza dell'*Encomium* dal precedente discorso, che si può spiegare a causa della diversità di materia e dal fatto che le prime due omelie sono brevi e vennero recitate, mentre questo è un discorso scritto, destinato ad uditori separati e molto ampio.

Inoltre il Jugie rileva che, nel prologo dell'*Encomium*, l'Autore si meraviglia che prima di lui i Padri non abbiano scritto intorno alla festa della Dormizione (35). Da ciò il Jugie inferisce che S. Modesto non può esser autore di questo scritto, poichè essendo contemporaneo al sorgere della festa della Dormizione, non poteva meravigliarsi che i Padri anteriori non avessero scritto intorno a tale festa, che ancora non esisteva.

Si può però rispondere che la festa della Dormizione risale almeno al sec. VI, secondo il giudizio dei migliori autori, di cui diremo più avanti. Essa quindi è assai anteriore all'episcopato di S. Modesto, per cui la sua meraviglia di non trovare scritti a proposito, è giustificata.

Il Jugie fa pure osservare che nell'*Encomium* si trovano chiare espressioni circa la volontà umana e la volontà divina in Gesù Cristo, quindi dev'essere posteriore al Concilio Costantinopolitano III (680-681), in cui fu definita la dottrina delle due volontà di Gesù Cristo.

Si può tuttavia rispondere che la questione delle due volontà in Gesù Cristo era già in pieno fermento all'inizio del sec. VII, ai tempi cioè di S. Modesto († 634), come si ricava dalla storia di tale controversia. È quindi possibile che il Patriarca di Gerusalemme vi abbia accennato nel suo scritto (36).

Il Jugie osserva infine che mancano nell'*Encomio* precisi accenni topografici, che un abitante di Gerusalemme non avrebbe trascurati.

Si può però rispondere che il testo dell'*Encomio* non è propriamente una omelia, recitata davanti ad un uditorio determinato, ma un *piccolo scritto* (μέτριον γράμμα), come lo chiama l'autore stesso, destinato non solo ai Gero-

(34) *Bibliotheca*; M.G. 104, 244 C.

(35) Cfr. M.G. 86, col. 3280.

(36) Sergio, Vescovo di Joppe, che intorno al 628 disputò a Modesto il vicariato patriarcale, da lui esercitato quando il Patriarca Zaccaria fu esiliato dai Persiani, fu uno di coloro che sparsero in Palestina il veleno dell'eresia monotelita. Cfr. HE-

FELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, III, Paris, 1909, p. 320 in nota; MANSI, *Amplissima Collectio Conc.*, X, 900 C. Non deve quindi far meraviglia che S. Modesto abbia proposto chiaramente la vera dottrina circa le due volontà di G. Cristo nel suo *Encomio*.

solimitani, ma anche agli altri fedeli. Quindi si può comprendere la mancanza di chiare allusioni locali, anche se l'autore scrive a Gerusalemme.

In questo scritto, com'è facile rilevare, viene affermata in modo inequivocabile l'Assunzione gloriosa di Maria. L'*Encomium* di S. Modesto eccelle fra le altre testimonianze assunzionistiche per il suo contenuto dottrinale, spoglio di ogni fronzolo preso dai racconti apocrifi e accenna chiaramente a quanto vi è di essenziale nel mistero finale della vita terrena della Vergine, cioè alla sua assunzione alla gloria celeste in corpo ed anima, affermando questa assunzione senza esitazione alcuna e a varie riprese, come una cosa certa ed indiscussa.

Nei sec. VII e VIII c'è la testimonianza di S. *Andrea di Creta* († 740), del quale ci rimangono tre omelie sulla Dormizione della Vergine (37).

Esaltano parimenti l'Assunzione di Maria, S. *Germano* patriarca di Costantinopoli († 733), del quale possediamo tre omelie sulla Dormizione di Maria (38) e specialmente S. *Giovanni Damasceno* († 749), il quale ci ha pure lasciato tre omelie sulla Dormizione di Maria (39). Sono di eccezionale importanza specialmente due passi della seconda omelia, nei quali è riassunta tutta la teologia dell'Assunzione (40).

Li riferiamo, traducendoli letteralmente dal testo originale:

« Un giorno Dio cacciò dal paradiso terrestre i progenitori di questo genere umano mortale, poichè riempiti col vino della disobbedienza, e, per l'ubriachezza della trasgressione, essendosi assopito l'occhio della mente, erano stati così danneggiati dalla crapula del peccato, che, spente le luci dell'anima, rimasero immersi in un sonno di morte.

« Ma ora il paradiso non riceverà Colei che superò gli assalti di ogni vizio, produsse il germe dell'obbedienza di Dio e del Padre e diede inizio alla vita per tutto il genere umano? Forsechè non spalancherà le sue porte? Sì, certamente. Eva infatti, che porse orecchio alle parole del serpente e ascoltò la suggestione del nemico, col senso lusingato dai brividi del falso e fallace piacere, riportò la sentenza dell'afflizione e della tristezza, di sostenere cioè i dolori del parto e condannata alla morte insieme con Adamo, viene collocata nei profondi meandri dell'inferno.

(37) Cfr. M.G. 97, 1045-1110; JUGIE, o. c., p. 234-245; FALLER, o. c., p. 9-18; L. CARLI, *La morte e l'assunzione di Maria nelle omelie greche dei secoli VII-VIII*, Roma, 1941, p. 59-76.

(38) Cfr. M.G. 98, 340-372; CARLI, o. c., p. 43-58.

(39) Cfr. M.G. 96, 700-761; CARLI, o. c. p. 77-93; FALLER, o. c., p. 79-87.

(40) In questa seconda omelia di S. Giovanni Damasceno sulla Dormizione di Maria, è stato interpolato, prima del sec. IX, il racconto apocrifo della *Storia Eutimiaca* (Cfr. M.G. 96, col. 747-750), il quale, grazie all'autorità di S. Giovanni Damasceno, di cui era stato rivestito dal suo autore,

entrò nel *Breviario Romano* del 18 agosto, nelle lezioni del secondo Notturmo, durante il Pontificato di S. Pio V († 1572).

La Commissione stabilita da Benedetto XIV († 1758) per la correzione del *Breviario Romano*, screditò tale narrazione e propose di sostituirla con altre lezioni, prese da S. Bernardo.

La decisione della Commissione non fu però realizzata a causa della morte di Benedetto XIV e si leggono tuttora nel *Breviario* del 18 agosto le lezioni apocriche della *Storia Eutimiaca*, erroneamente attribuite a S. Giovanni Damasceno. Cfr. JUGIE, o. c., p. 159-167.

« Ma come la morte potrebbe divorare Costei, veramente beatissima, che ascoltò il Verbo di Dio e fu ripiena dell'azione dello Spirito Santo?... che, senza voluttà e opera d'uomo, concepì la persona del Verbo di Dio, del quale sono ripiene tutte le cose, generò senza i dolori della natura e tutta si unì a Dio? Come l'inferno [ossia il limbo] potrà riceverla? Come la corruzione potrà invadere quel corpo, dal quale venne la vita? Queste cose ripugnano e sono completamente aliene dall'anima e dalla carne che portò Dio.

« La morte invece temette l'aspetto di Maria, poichè dopo aver assalito il Figlio di Lei, avendo fatto esperienza dai colpi ricevuti, era diventata più prudente a causa del pericolo passato.

« Costei non calpestò mai le orrende discese dell'inferno, ma le fu preparata una via diritta, piana e facile » (41)

S. Giovanni Damasceno afferma quindi che la corruzione della tomba non può assolutamente conciliarsi con la maternità divina e verginale di Maria. Come Eva col peccato di disobbedienza meritò la morte e la corruzione, così Maria con l'obbedienza meritò la vita.

Ecco ora il secondo testo :

« E così il santissimo corpo è posto in un bellissimo e ricchissimo tumulo, e di lì, dopo tre giorni, fu portato nei celesti tabernacoli.

« *Era infatti necessario* (ἐδεῖ) che quel divino domicilio, quella fonte, non scavata, dell'acqua del perdono, e quel campo, non arato, del pane celeste, quella vite, mai irrigata, dell'uva d'immortalità, quell'olivo dell'oliveto paterno, continuamente germogliante e ricco di frutti, non fosse affatto rinchiuso nel profondo della terra, ma allo stesso modo che quel santo e incorruttibile corpo preso da Lei e ipostaticamente unito col Verbo divino, nel terzo giorno risuscitò dal sepolcro, così anche Lei fosse rapita al sepolcro e così raggiungesse il Figlio; e come il Figlio era disceso a Lei, così Ella, da Lui amata, fosse innalzata fino a Lui in quel maggiore e più perfetto tabernacolo, ossia nello stesso cielo.

« *Era necessario* che Colei, che aveva ricevuto ospite nel suo seno il Verbo divino, fosse trasferita nel tabernacolo del suo Figlio. E siccome il Signore aveva detto che doveva trovarsi nella dimora del Padre suo, così *era necessario* che anche la madre abitasse nella reggia del Figlio, ossia nella casa del Signore, negli atrii della casa del Signore nostro.

« Infatti se in quella casa vi è l'abitazione di tutti quelli che godono, vi doveva anche essere la causa della letizia.

« *Era necessario* che il corpo di Colei che nel parto aveva conservato la verginità senza macchia, rimanesse incorrotto anche dopo la morte.

« *Era necessario* che Colei, che aveva portato bambino nel suo seno il Creatore, abitasse nei divini tabernacoli.

« *Era necessario* che la Sposa, che il Padre aveva sposato, dimorasse nei talami celesti.

« *Era necessario* che Colei, che vedendo suo Figlio sulla Croce, fu tra-

(41) Hom. in Dormit., II, 3: M.G. 96, 728 A.

fitta dalla spada del dolore che aveva evitato nel parto, mirasse coi suoi occhi il Figlio sedente alla destra del Padre.

« *Era necessario* che la Madre di Dio possedesse tutto ciò che era del Figlio e come Madre di Dio e ancella fosse onorata da tutte le creature.

« Sebbene infatti l'eredità si trasmetta sempre dai genitori ai figli, ora tuttavia, per usare le parole d'un sapiente, le fonti dei sacri fiumi risalgono il loro corso. Il Figlio infatti rese soggette alla Madre tutte le cose create » (42).

Queste otto *necessità*, come le chiama P. Faller, sulle quali il Damasceno vede fondata l'Assunzione della Madre di Dio, si riducono a quattro importanti principi:

1) Il principio della *dega* maternità divina, che esige la glorificazione anche del corpo, dopo la morte.

2) Il principio della perfetta verginità di Maria, ossia della sua perfetta floridezza verginale, che esclude la corruzione del suo corpo, anche dopo morte.

3) Il principio dell'unità perfetta tra il Figlio e la Madre, per cui Maria deve partecipare alla gloria del Figlio.

4) Il principio dell'onore che il Figlio deve e porta alla Madre, che esige che Gesù onori la Madre sua con l'Assunzione gloriosa.

Per il Damasceno, afferma P. Faller, questi principi non offrono semplicemente delle ragioni di convenienza in favore dell'Assunzione, ma sono ragioni necessarie e apodittiche.

Questi principi inoltre sono contenuti nella S. Scrittura e nella Tradizione primitiva, come è facile constatare dalle testimonianze mariane della S. Scrittura del Nuovo Testamento e degli Scrittori mariani preniceni (43).

Che dire di tali affermazioni? È facile rilevare che negli scritti del Damasceno ricorrono espressioni, le quali sembrano stabilire un nesso di stretta necessità, e non solo di convenienza, tra il privilegio della maternità divina, verginale di Maria e i privilegi dell'incorruzione del sepolcro e dell'Assunzione psicosomatica al cielo. Basti ricordare le espressioni: *abhorrent haec, prorsus aliena sunt, praemia debita, εἶδαι, oportebat...*, le quali ricorrono in periodi caldi di amore verso Maria, ma ancor più vibranti di forza e di persuasione.

Si deve tuttavia notare che il termine *εἶδαι* di cui il Damasceno, nel secondo testo citato, si serve ripetutamente, per legare l'Assunzione di Maria agli altri privilegi mariani, non ci permette, da sè solo, di affermare una stretta necessità di ordine metafisico. Osservando infatti l'uso che il Damasceno fa di questo termine in altre opere ed anche nelle stesse Omelie, troviamo che esso indica per lo più solo ragioni di somma convenienza, ma non strettamente necessitanti (44).

Si potrebbe inoltre osservare che le argomentazioni del Damasceno non importano « vere necessità », nel senso che l'opposto denoterebbe grave scon-

(42) *Hom. in Dormit. B. V. M.*, II, 14; M.G. 96, 740 D-741 B.

(43) Cfr. FALLER, *o. c.*, p. 79-128.

(44) Cfr. *Homil. in Nativitatem B. V. M.*,

MG. 96, 664 A; *Homil. in Transfigurationem Domini*, MG. 96, 557 B, 560 B. Cfr. anche MG. 96, 761 D, 764 A, ecc.

venienza e sproporzione nell'opera di Dio. Infatti quando si parla di sproporzione o di difetto in un ordine posto dalla Sapienza divina, bisogna sempre temere che non si applichi a Dio il nostro modo di concepire. Le ragioni divine invece superano l'intelletto umano, cosicchè può esser per Dio sommaramente proporzionato e ordinato quanto a noi può sembrare sproporzionato e sconveniente. Non possiamo esigere che Dio si regoli secondo le nostre corte e imperfette vedute (cfr. per es. MATTEO, 16, 21 ss.).

Questa considerazione vale anche per l'Assunzione, la cui ragione principale è quindi da riporsi piuttosto nella libera volontà divina, la quale ha liberamente voluto che Maria godesse di tale privilegio, come appare dall'analisi dei dati rivelati.

Dalle affermazioni di S. Giovanni Damasceno possiamo quindi concludere che la dottrina dell'Assunzione è, di fatto, *formalmente inclusa* in altre verità mariane esplicitamente rivelate, dalle quali il Damasceno la ricavò e rese esplicita, con la sua indagine teologica.

Riesce invece difficile provare dai testi riferiti che l'Assunzione sia solo *virtualmente rivelata*, ossia connessa con vincoli non solo di somma convenienza, ma di metafisica necessità con le altre verità mariane esplicitamente rivelate.

Sembra quindi più esatto affermare che la dottrina dell'Assunzione viene presentata dal Damasceno come l'applicazione e lo sviluppo di principi rivelati, nei quali è implicitamente contenuta.

Nei sec. VIII e IX sorgono alcuni dubbi sull'Assunzione, per influsso di due autori, i quali, come reazione contro i Racconti Apocrifi, scrivono in modo poco favorevole alla dottrina dell'Assunzione e accreditano i loro scritti col falso nome di S. Agostino e S. Gerolamo.

Lo *Pseudo-Agostino* (forse Ambrogio Autperto, sec. VIII) dice: « Nessuna relazione cattolica narra in che modo (Maria) sia passata di qui al regno celeste. Infatti non solo la Chiesa di Dio dice di rigettare gli apocrifi, ma anche di ignorarli... La vera dottrina intorno all'Assunzione di Maria è che, senza sapere, secondo il detto dell'Apostolo, se col corpo o senza corpo, crediamo che fu assunta sopra gli angeli » (45).

Lo *Pseudo-Gerolamo* (forse Pascasio Radberto, † 860) scrive: « ... molti dei nostri dubitano se Maria sia stata assunta col corpo, oppure senza corpo.

« Come poi o in che tempo, o da quali persone il suo santissimo corpo sia stato asportato di là (ossia dal sepolcro) e dove sia stato messo, non si sa, quantunque alcuni vogliono affermare che Ella è già risorta, e che è già rivestita, tra i celicoli, della beata immortalità con Cristo. E ciò moltissimi affermano anche del Beato Giovanni Evangelista, suo servo, al quale, perchè vergine, da Cristo fu affidata la Vergine... Tuttavia che cosa di questo si debba ritenere più conforme al vero, non sappiamo. Preferiamo rimettere ogni cosa a Dio, cui nulla è impossibile, piuttosto che voler definire qualche cosa temerariamente con la nostra autorità, senza poterlo provare... »

(45) *Sermo in festo Assumptionis B. Mariae*, M.L. 31, 2130.

« Siccome nulla è impossibile a Dio, neppure noi neghiamo che la B. Vergine sia già risorta e regni con Cristo, quantunque per prudenza, salva la fede, convenga piuttosto supporre con pio desiderio che definire inconsideratamente ciò che si può ignorare senza pericolo » (46).

Sono pure poco favorevoli alla dottrina sull'Assunzione: S. Beda Venerabile († 735), il Martirologio di Adone, Attone di Vercelli († 960), Guiberto abate di S. Maria di Novigento († 1124), Giovanni Beletto di Parigi († 1165), Isacco di Stella († 1169), Aelredo abate († 1166) (47).

Nel sec. ix un altro Pseudo-Agostino (forse Ratramno) scrive contro lo Pseudo-Gerolamo, dicendo: « ... Quel sacratissimo corpo adunque, dal quale Cristo prese la carne ed unì la divina natura all'umana, — non perdendo ciò che era, ma assumendo ciò che non era, perchè il Verbo si facesse carne, ossia Dio si facesse uomo —, poichè non posso sentire che sia diventato pasto dei vermi, temo di asserirlo sottoposto, secondo la comune sorte, alla putredine e ridotto in polvere a causa dei vermi... » (48).

Questo autore vede la dottrina dell'Assunzione necessariamente connessa col domma della maternità divina verginale di Maria. Perciò l'ammette con certezza anche in mancanza di dati espliciti della S. Scrittura e senza prestar fede ai racconti apocriefi.

La sua opera esercitò un grande influsso sugli autori posteriori.

I grandi dottori scolastici: *Abelardo, Ugo di S. Vittore, S. Bernardo, Riccardo da S. Vittore, S. Alberto Magno, S. Bonaventura, S. Tommaso, Scoto*, insegnano apertamente l'Assunzione corporea di Maria, anche quelli che negano l'Immacolata Concezione (49).

Abelardo († 1141) scrive: « Crediamo che oggi Gesù Cristo abbia portato in cielo non solo l'anima, ma anche il corpo di Maria, per ricompensarla con la glorificazione sia dell'anima che della carne, nella quale, come fu detto, decretò di assumere nello stesso tempo l'anima e la carne. Di questo rende testimonianza di molto rilievo il sepolcro trovato vuoto, come prima era stato quello del Signore; affinchè si creda che anch'Ella ha conseguito la gloria della risurrezione e la duplice stola, come afferma chiaramente l'orazione festiva di questo giorno, con queste parole: ... La Santa Madre di Dio subì la morte corporale, nè tuttavia potè essere astretta dai legami di morte, avendo generato il Figlio di Dio » (50).

San Bernardo († 1153) afferma: « La Vergine ascendendo oggi gloriosa al Cielo, senza dubbio aumenta abbondantemente i godimenti dei cittadini celesti. Ella infatti è Colei la cui voce di saluto fa esultare di gioia quelli che le materne viscere ancora racchiudono (LUCA, 1, 41). Che se l'anima di un

(46) *Ep. 9 ad Paulam et Eustochium*, M.L. 30, 123 s.

(47) I testi sono riportati da P. LENNERZ, *De B. Virgine*, ed. 1939, p. 92-98.

(48) *De Assumptione B. M. V.*, c. 5; M.L. 40, 1146.

(49) Cfr. P. PIANA, *Assumptio B. V. Ma-*

riae apud scriptores saec. XIII, Romae, 1943, pp. XXXII-146; JUGIE, o. c., p. 360-500; PUECH, O. F. M., *Argumentum pro definibilitate Assumptionis ad mentem Scotti*, in « *Antonianum* », 1948, p. 133-137.

(50) *Sermo 26 in Assumptione S. Mariae*, M.L. 178, 541.

bambino non ancora nato esultò di gioia, appena Maria parlò, quale possiamo credere sia stata la gloria dei celesti quando meritavano di udirne la voce, vederne il volto e goderne la beata presenza? » (51).

S. Alberto Magno († 1280): « ... la Beatissima Madre di Dio fu assunta sopra i cori degli angeli in anima e corpo. E ciò in tutti i modi crediamo essere vero... ».

L'Assunzione della Beata Vergine appartiene a quel genere di conoscenza « che nella Scrittura della Bibbia non è determinato espressamente, tuttavia come conseguenza di ciò che dice la Scrittura e per l'evidenza delle ragioni è così probabile, che nessun testo della Scrittura e nessuna ragione ha da opporre alcunchè in contrario, e quindi tale dottrina si deve piamente credere » (52).

San Tommaso († 1274) « Tre maledizioni furono date agli uomini a causa del peccato... La terza fu comune agli uomini e alle donne, cioè che dovessero ritornare in polvere. E da questa fu immune la beata Vergine, perchè col corpo fu assunta in cielo. Crediamo infatti che dopo la morte fu risuscitata e portata in cielo » (54).

San Bonaventura († 1274): « La giustizia divina richiede che tutti risorgano insieme, purchè siano sotto la legge comune. E questo lo noto a causa di Cristo e della sua beatissima madre, la Vergine Maria » (53).

Anche S. Antonio da Padova († 1231), annoverato da Pio XII tra i Dottori della Chiesa, afferma: « ... Risuscitò il Signore quando ascese alla destra del Padre. Risuscitò anche l'arca della sua santificazione, quando, in questo giorno, la Vergine Madre fu assunta all'eterno talamo » (55).

Dal sec. XIII in poi la Tradizione in favore dell'Assunzione è costante ed unanime (56).

La festa liturgica dell'Assunzione.

P. Faller ritiene che la festa della Memoria della B. Vergine già nella metà del sec. V sia la festa della morte e dell'Assunzione di Maria (57).

La festa esplicitamente denominata della Dormizione si cominciò a celebrare in Oriente durante il sec. VI.

L'imperatore Maurizio (582-602) assegnò alla festa della Dormizione il giorno 15 agosto.

Nel sec. VII questa festa in Oriente è quasi universale. Dall'Oriente verso il 650 passò a Roma, e poi nelle altre regioni di Occidente.

(51) *In Assumptione B. M. V., Sermo* 1, 1; M.L. 183-415.

(52) *Mariale*, q. 132. *Opera Omnia*, Parisiis, 1898, t. 37, 184 ss.

(53) *Breviloquium*, p. 7, c. 5. *Op. Omnia* 5, 286; Cfr. Di Fonzo, *De corporea Assumptione B. M. V. eiusque gloria cae-*

lesti iuxta S. Bonaventuram, in « *Marianum* », 1939, p. 327-350.

(54) *Expositio super Salutationem angelicam*.

(55) *Sermo in Ass. B. V. M.*, ed. Locatelli, Patavii, 1895, p. 730.

(56) Cfr. JUDGE, *o. c.*, p. 328-500.

(57) *O. c.*, p. 18-26.

L'oggetto della festa era prevalentemente l'assunzione corporea, gloriosa di Maria dopo la morte e la risurrezione.

Dal sec. VIII divenne comune il nome di *Festa dell'Assunzione* (58).

Ragioni teologiche.

Le ragioni teologiche che si possono addurre in favore dell'Assunzione, argomentando dai vari principi della Mariologia, sono molte.

Ne abbiamo già dato sufficiente saggio riferendo la dottrina dei Padri e dei teologi, specialmente di S. Giovanni Damasceno.

La maternità divina e verginale di Maria, la sua Immacolata Concezione, la sua unione con Gesù Cristo, l'onore dovuto dal Figlio onnipotente alla Madre, sono altrettanti titoli che esigono la incorruzione del sepolcro e l'assunzione gloriosa.

Dio *poteva* concedere tale privilegio alla Madre sua; era *convenientissimo* che lo concedesse, per le ragioni indicate; quindi lo concesse realmente, perchè in Dio convenienza e necessità si identificano, non potendo in Dio esservi delle inconvenienze.

Quando si dice che a Dio conviene la creazione e l'Incarnazione, non si può concludere che è sconveniente per Dio non creare e non incarnarsi e che perciò la creazione e l'Incarnazione, essendo convenienti, sono anche necessarie per Dio. Infatti in questi casi la convenienza non è propriamente in Dio, nelle cose create, nella natura umana assunta. Sarebbe invece inconveniente in Dio stesso, se Dio creasse il male, o se la natura assunta in unità di persona col Verbo, peccasse.

Così pure è conveniente per il Verbo incarnarsi e avere una madre. Anche in questo caso però la convenienza è propriamente nella madre che è scelta, quindi non segue che sia inconveniente per il Verbo non avere una madre e che per conseguenza sia necessario che l'abbia.

Ma sembra inconveniente *per Dio stesso*, divenuto figlio di Maria, destinare alla corruzione del sepolcro Colei che ha già liberamente scelta ad esser la propria madre. Quindi, in quest'ultimo caso, si può concludere che certamente non si verifica questa sconvenienza per il Figlio di Dio e di Maria, e che Gesù Cristo dovette glorificare la sua madre, con l'Assunzione gloriosa.

Queste ragioni tuttavia non ci sembra che provino il *nesso metafisico* tra l'Assunzione e gli altri privilegi di Maria, per i motivi che abbiamo indicati esponendo le testimonianze assunzionistiche di S. Giovanni Damasceno.

Siamo infatti su un piano liberamente da Dio fissato. Quindi le presentiamo come semplici ragioni di convenienza.

(58) Cfr. B. CAPELLE, *La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique*, in « Eph. Theol. Lovanienses », 1926, p. 33-45; JU-

GIE, o. c., p. 172-212; ROSCHINI, *Mariologia*, vol. IV, 1948, p. 146-155.

III.

LA DEFINIBILITÀ DOMMATICA DELL'ASSUNZIONE

Dobbiamo ora provare che la dottrina dell'Assunzione è definibile come dogma di fede, ossia che è contenuta, per quanto solo implicitamente, nel deposito della rivelazione divina, ed è quindi una verità immediatamente rivelata da Dio stesso, in modo formale implicito.

Il contenuto massimo della dottrina dell'Assunzione comprende la morte di Maria, la risurrezione anticipata e l'assunzione gloriosa al cielo, in corpo ed anima.

Il contenuto minimo comprende solo l'Assunzione gloriosa di Maria al cielo, in corpo e anima, prescindendo dalla morte e dalla risurrezione anticipata.

Affermando la definibilità dogmatica dell'Assunzione, ci atteniamo al contenuto minimo di questa espressione e diciamo che la dottrina dell'Assunzione gloriosa di Maria al cielo, in corpo ed anima, è verità contenuta nel deposito della rivelazione divina, in modo formale implicito, divenuto esplicito attraverso all'analisi teologica ed allo sviluppo della dottrina mariana.

Ecco dunque per sommi capi il processo dell'argomentazione.

La Chiesa Cattolica da molti secoli ritiene per vero e indubitato che la B. Vergine è in cielo, anche col suo corpo glorioso.

Anzi vi è oggi consenso moralmente universale dei Vescovi e dei Teologi che questa verità sia definibile come dogma di fede e quindi sia contenuta nel deposito della rivelazione, sebbene non vi sia ancora il consenso intorno alle prove di questa definibilità.

Questa universale persuasione di tutta la Chiesa sull'Assunzione di Maria non può essere erronea.

Domandiamo perciò: Per quale via tale certezza poté entrare nella Chiesa?

Rispondiamo:

1) La certezza della Chiesa universale nella gloriosa Assunzione di Maria non si può spiegare se non per mezzo della progressiva manifestazione della dottrina dell'Assunzione, implicitamente contenuta nel deposito della rivelazione divina. Tale comune assenso, — oggi documentato anche dalle petizioni inviate alla S. Sede per chiedere la definizione dogmatica dell'Assunzione —, non si può spiegare senza la rivelazione divina, poichè l'Assunzione di Maria al cielo è un fatto superiore alla portata della esperienza e del controllo umano, ed è conoscibile solo attraverso alla rivelazione di Dio stesso.

2) Indichiamo quindi le verità da Dio rivelate, nella quali implicitamente è contenuta anche la corporale assunzione di Maria in cielo.

Potremo perciò concludere che tale dottrina, essendo implicitamente contenuta nel deposito della rivelazione divina, può essere definita dalla Chiesa come dogma di fede, da credersi sull'autorità di Dio rivelante.

Dobbiamo ora provare i due punti della nostra risposta.

I. - SOLTANTO DALLA RIVELAZIONE DIVINA SI SPIEGA L'UNIVERSALE CONSENSO DELLA CHIESA NELL'ASSUNZIONE DI MARIA.

L'argomento si può proporre in questa forma: Ciò che non si può conoscere per altra via, dev'essere conosciuto per rivelazione divina.

Orbene, l'Assunzione corporale di Maria non si può conoscere per altra via. Perciò deve essere conosciuta per rivelazione divina.

1) *L'Assunzione non si conosce dall'esperienza sensibile.* — Infatti la verità dell'Assunzione corporea di Maria in cielo non cade sotto la diretta osservazione e l'esperienza naturale.

Questo si deve dire anche per l'Ascensione di Gesù Cristo. Gli Apostoli videro bensì, coi loro occhi, Gesù Cristo elevarsi finchè una nube lo sottrasse ai loro sguardi. Ma furono gli Angeli ad annunziare che Gesù era asceso proprio in cielo, cioè nella sede dei beati, alla destra del Padre e non in altro luogo (Cfr. Atti, 1, 11).

Il sepolcro vuoto di Maria di per sè offre solo una semplice possibilità dell'Assunzione. Infatti si potrebbe anche concludere, come hanno concluso alcuni, che il corpo della B. Vergine sia stato trasportato in altro luogo ad aspettare la risurrezione.

Inoltre non abbiamo nessun documento storico certo per provare che coloro che sapevano dove il corpo della B. Vergine era stato sepolto abbiano poi trovato il sepolcro vuoto.

Sono i Racconti Apocrifi, privi di valore storico, che hanno diffuso la notizia del sepolcro vuoto.

2) *La dottrina dell'Assunzione non ha origine da una rivelazione privata fatta a qualche Santo e poi diffusasi in tutta la Chiesa.*

Di questo infatti non abbiamo alcun indizio certo. Inoltre una rivelazione privata non può esser imposta a tutti i fedeli da credersi come domma di fede.

Se questa rivelazione fosse stata fatta ad uno degli Apostoli, per es. a S. Giovanni, con l'obbligo di diffonderla a tutta la Chiesa, non sarebbe privata, ma pubblica. Questa ipotesi però non si può ammettere, a causa del silenzio dei primi secoli intorno all'Assunzione.

Se infatti fosse stata fatta a qualche Apostolo una rivelazione esplicita sull'Assunzione di Maria, da manifestarsi ai fedeli, già nei primi secoli si avrebbe una fede esplicita nell'Assunzione.

3) *La dottrina dell'Assunzione non ha origine dai libri apocrifi sul transito di Maria.*

« Infatti — osserva P. Lennerz — queste narrazioni per lo più suppongono già qualche verità fondamentale, che adornano ulteriormente con vari racconti fittizi; rimane dunque da ricercare ulteriormente donde i compositori dei vari racconti apocrifi abbiano attinto quella verità fondamentale. Che se questo non si accetta, rimane da spiegare, perchè la Chiesa da quei libri abbia sempre preso quella sola verità e non le altre che si narrano nei medesimi libri.

« Se però si considera il modo col quale la Chiesa si comportò verso quei libri apocrifi, non appare in nessun modo veramente probabile che la persua-

sione della Chiesa sull'Assunzione corporea della B. V. Maria si fondi unicamente su queste narrazioni apocrife » (59).

L'autorità ecclesiastica infatti si dimostrò piuttosto contraria a questi libri apocrifi. Il Decreto del Papa S. Gelasio (492-496) tra i libri ed autori condannati include pure il *Libro del transito di Maria*, che è uno degli apocrifi più antichi.

Perciò si deve concludere che la fede della Chiesa nell'Assunzione della B. Vergine deve fondarsi sulla rivelazione divina di tale privilegio.

Che però non si dia rivelazione divina *esplicita* dell'Assunzione si concede facilmente. Non si può infatti ammettere una rivelazione divina *esplicita, attraverso la S. Scrittura*, perchè non c'è nessun testo scritturistico esplicito, apodittico su tale argomento.

Non si può neppure ammettere una rivelazione *esplicita* dell'Assunzione *attraverso la Tradizione orale apostolica*, perchè non esistono indizi sicuri di essa nei primi secoli, mentre certamente si avrebbero, se questa Tradizione orale *esplicita* vi fosse stata.

Dobbiamo dunque dire che la comune dottrina della Chiesa sulla verità dell'Assunzione e sulla definibilità dogmatica dell'Assunzione è dovuta ad una rivelazione divina *implicita*.

Non basta la sola rivelazione *virtuale* per spiegare la convinzione generale, oggi esistente, sulla definibilità dell'Assunzione. Infatti per molti teologi la rivelazione *virtuale* non può portare ad una definizione dogmatica e quindi non può determinare la persuasione generale della definibilità dell'Assunzione. Inoltre è difficile provare che esista *nesso metafisico* tra l'Assunzione di Maria e gli altri privilegi mariani esplicitamente rivelati.

Ciò premesso, possiamo ora fare il secondo passo e indicare in quali verità, *esplicitamente da Dio rivelate*, sia *implicitamente* contenuta la dottrina dell'Assunzione.

II. - IN QUALI VERITÀ, ESPLICITAMENTE RIVELATE, SIA CONTENUTA LA DOTTRINA DELL'ASSUNZIONE DELLA B. VERGINE.

Alla luce di tutta la tradizione ecclesiastica, si possono portare molti argomenti per dimostrare, soprattutto se sono presi complessivamente, che la verità dell'Assunzione di Maria è implicitamente contenuta in altre verità esplicitamente rivelate.

Tali argomenti sebbene siano esposti in forma discorsiva, sono solo *una semplice analisi* delle verità della fede, che ci procura la morale certezza dell'Assunzione.

Non sono invece veri argomenti sillogistici, fondati su una premessa rivelata e su una premessa naturalmente certa, da cui scaturisce la *conclusione teologica*, solo *virtualmente* rivelata, e non definibile come dogma di fede.

(59) *De B. Virgine*, Romae, 1939, pagine 108-109.

I teologi non sono ancora concordi circa i singoli argomenti della definibilità dell'Assunzione. Solo dopo la definizione ci potrà essere maggior accordo.

Tra i vari argomenti addotti, certamente qualcuno è valido, poichè la dottrina dell'Assunzione come abbiamo dimostrato, non può venire che attraverso alla via della rivelazione implicita.

Ci limitiamo ad indicare due argomenti che ci sembrano più semplici e persuasivi e che di fatto sono comunemente ammessi dai teologi.

1) Nel Protovangelo (*Gen.*, 3, 15) interpretato alla luce della Tradizione (60) e della Bolla *Ineffabilis Deus* di Pio IX (61), viene preannunziata

(60) Cfr. JOSÉ MADOZ, S. J., *Hacia los orígenes de la interpretación mariológica del Protoevangelio*, in «Estudios Eclesiásticos», 1949, p. 291-306.

P. Tiburzio Gallus, S. J., così conchiude la sua indagine positiva circa l'interpretazione mariologica del Protovangelo, dal tempo postpatristico fino al Concilio Tridentino: «*Dissertatio nostra de interpretatione mariologica Protoevangelii tempore postpatristico sequentes praebeat conclusiones:*

1) *Maiores pars interpretum tempore postpatristico Protoevangelium mariologicè explicat, immo, Medio Aevo exeunte interpretatio mariologica est sententia fere universaliter recepta* (Conclusio materialis).

2) *Examinata methodo exegetica, interpretatio non mariologica temporis postpatristici carere videtur momento exegetico, est etenim mera accommodatio; interpretatio autem mariologica tempore postpatristico, examinata methodo exegetica, sanis inniti iudicatur principiis exegeticis* (Conclusio formalis exegetica).

Interpres mariologici tempore postpatristico Protoevangelium applicant in argumentationibus suis pro B. Virginis Immaculata Conceptione et immunitate ab omni peccato actuali, pro eius virtutibus (praesertim pro eius humilitate et virginitate), pro eius virginali conceptione, pro eius consortio cum Christo Redemptore, pro eius Assumptione gloriosa in caelos (Conclusio formalis dogmatica). Cfr. *Interpretatio Mariologica Protoevangelii* (*Gen.*, 3, 15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum, excerpta ex dissertatione ad Lauream in Pont. Univ. Gregoriana, Romae, 1949, p. 39.

L'intera dissertazione di P. Gallus, recentemente edita dalla Libreria Orbis Catholicus, Romae, 1949, in-8°, pp. x-215, viene ampiamente recensita da P. Lo Giudice S. J. nel suo ottimo articolo: *A proposito della «Donna» del Protovangelo*, in «Civiltà Cattolica» 19 novembre 1949, p. 392-401.

P. Lo Giudice così conclude: «Ciò che

egregiamente ha dimostrato l'A. e che noi abbiamo voluto rilevare, cercando di interpretare fedelmente il pensiero mettendolo al livello dei lettori non iniziati alla discussione teologica, è che nel passo del *Genesi* (3, 15) non si tratta di semplice accomodazione, bensì di un senso biblico mariologico letterale. E ciò diciamo comunque si spieghi quella «letteralità»: o per una tipologia cioè (poco probabile), o per una allegoria (come con buona argomentazione ritiene l'A.), o per una pienezza del senso letterale di un oracolo misterioso che la luce crescente della successiva rivelazione avrebbe illuminato. Arrestarsi infatti alla materialità di un senso letterale proprio, contenuto nell'immediato contesto grammaticale [ove la donna è solo Eva], quando altrimenti richiede il contesto remoto, e tutto il meraviglioso disegno armonico e unitario della rivelazione, espresso nella Bibbia, che è parola di Dio, e contro il pensiero di quei Padri e Dottori, che ci furono maestri nell'interpretare la Santa Scrittura, sarebbe un chiudere gli occhi alle mirabili fecondità della medesima lettera e sulla portata delle intenzioni divine. E ciò vale massimamente per il Protovangelo, dove Dio, comminando il giusto castigo alla prevaricazione primordiale, traccia in pari tempo le vie della risurrezione e, a sommo conforto dell'umanità decaduta che inizia la sua dolorosa espiazione, adombra misteriosamente col Messia redentore la donna benedetta, che nell'opera di salute gli sarà inseparabilmente associata, Maria, la Madre del Cristo Verbo incarnato e Corredentrice dell'uman genere» (art. cit., p. 401).

(61) «*Patres Ecclesiaeque Scriptores... enarrantes verba: «Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius», docuere hoc oraculo clare aperteque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem, scil. Unigenitum Dei Filium Christum Jesum, ac designatam Beatissimam eius Matrem Virginem Mariam, ac simul ipsissimas utriusque*

tale perpetua e perfetta inimicizia di Maria contro il demonio, da esigere l'Immacolata Concezione e l'immunità di Maria da ogni peccato.

Orbene, se Maria, per mezzo del suo Figlio schiacciò il capo del serpente infernale e riportò completa vittoria sul peccato, dovette trionfare anche della corruzione del sepolcro, che è conseguenza del peccato, secondo la maledizione divina pronunciata contro Adamo peccatore: « Tu sei polvere e ritornerai in polvere » (*Gen.*, 3, 19) (62).

2) Maria, degnissima Madre del Salvatore e sempre Vergine, fu salutata dall'Angelo « piena di grazia » e da Elisabetta: « Tu sei benedetta fra tutte le donne » (*LUCA*, 1, 28, 42).

In questa *pienezza* di grazia e in questa *universale* benedizione, considerata alla luce della dottrina della Chiesa, sono pure contenute come parte del tutto, l'assenza della corruzione del sepolcro, frutto della maledizione divina per il peccato originale, e la grazia e benedizione divina conferente la gloria dell'Assunzione in cielo in corpo e anima.

L'Assunzione di Maria, come pure la sua Immacolata Concezione, è quindi contenuta nella S. Scrittura, per quanto in modo solo implicito, che la luce della Tradizione e l'indagine teologica resero esplicito nel corso dei primi secoli.

Il magistero infallibile della Chiesa, che nel 1854 garantì infallibilmente il carattere rivelato dell'Immacolata Concezione, può quindi definire anche l'Assunzione di Maria, come verità di fede, da credersi per autorità di Dio rivelante.

Questa definizione, che è nei voti della grande maggioranza dei sacri Pastori e dei fedeli, è opportunissima ai nostri giorni per l'estirpazione degli errori moderni sempre crescenti (naturalismo, materialismo, neopaganesimo...), per una più efficace affermazione della dignità della persona e del corpo umano e dei valori dell'oltretomba, a cui la vita presente è necessariamente orientata, e costituisce altresì una sicura garanzia del materno intervento di Maria in favore dell'umanità.

Ci arride infatti la speranza certa che la B. Vergine, regnante in cielo nella gloria del corpo e dell'anima, Madre di Misericordia, vita e speranza nostra voglia contraccambiare la gloriosa definizione della sua Assunzione e il solenne omaggio a Lei tributato, ricolmando la Chiesa e tutto il genere umano con gli ubertosi frutti della divina grazia, e superando le insidie del nemico infernale e dei suoi alleati, che così ferocemente si scatenano in ogni parte della Cristianità.

DOMENICO BERTETTO, S. D. B.

contra diabolum inimicitias insigniter expressas » (Cfr. *Acta Pii IX*, vol. I, p. I, p. 606 ss.). Cfr. T. GALLUS, *Patres Ecclesiaeque Scriptores in Bulla Ineffabilis Deus* « Divus Thomas Plac. », 1949, p. 77-82.

(62) T. GALLUS, S. J., *Assumptio B. Mariae Virginis ex Protoevangelio definibilis*.

in « Divus Thomas Plac. », 1949, p. 121-141, ove, soprattutto alla luce della teologia medioevale, sono ampiamente svolte varie ragioni per provare che nel Protovangelo è implicitamente contenuta la dottrina dell'Assunzione.

DALL'INTENZIONALITÀ DEL CONOSCERE AL CONCETTO DI METAFISICA

RIPRESA DI UN TEMA

Del concetto di metafisica ne avevo brevemente trattato in un articolo-recensione al numero di luglio-settembre 1947 del « Giornale di Metafisica », su invito del Direttore Prof. Sciacca, in « Salesianum », gennaio-marzo 1948, pp. 45-67.

E non avevo intenzione di ritornarvi su, sia per l'arduità dell'argomento, sia per la vastità delle proporzioni che esigerebbe una trattazione adeguata.

In quell'articolo mi permettevo un cenno critico a una definizione di *metafisica*, data dall'Ill.mo Mons. Olgiati dell'Università Cattolica di Milano, con tutto il rispetto e la riverenza dovuta a un tanto maestro, verso il quale non è mai venuta meno la mia ammirazione.

L'Ill.mo Professore, ampliando troppo il significato di quello scritto, lo fa oggetto di una critica ironica e stroncatrice, dandogli un'interpretazione che contrasta in modo assoluto col mio pensiero (1).

Benchè sorpreso dal tono della discussione, l'accetto ben volentieri, al di sopra di ogni animosità polemica, perchè vi sono avverso per indole naturale e per l'educazione che ho ricevuto.

I rilievi fatti dall'Ill.mo Professore sono di una tale gravità e così numerosi, da esigere un urgente chiarimento.

Tralasciando i rilievi critici di minore portata, e fermandomi ai più gravi, questi si possono ridurre a tre. La mia concezione della metafisica sarebbe:

- a) una specie di *relativismo assoluto*;
- b) una specie di *empirismo*;
- c) e soprattutto *antitomismo*.

(1) OLGATI, *Il concetto di metafisica e lo spiritualismo cristiano*, in « Rivista di Filosofia Neoscolastica », gennaio-marzo 1949, pp. 3-63).

Se ciò fosse vero, sarei io il primo ad invocare l'anatema su una simile filosofia, e getterei via la penna per non scrivere mai più una parola su argomenti filosofici.

Anzitutto un'osservazione generale, che vale per tutto quanto è detto in quel mio articolo. Si tratta di una recensione al citato numero del *Giornale di Metafisica*, dunque di un dialogo con gli Spiritualisti Cristiani, perciò mi sono permesso di usare un linguaggio libero dalla tecnica scolastica, per essere compreso; so infatti per esperienza, e certamente Mons. Olgiati lo sa meglio di me, che i filosofi moderni, anche quelli più vicini a noi, spesso fraintendono totalmente il nostro linguaggio tecnico.

Basterà questa osservazione, che uno sguardo al contesto dell'articolo chiaramente conferma, per dar ragione di molte espressioni in esso contenute.

a) RELATIVISMO ASSOLUTO?

Possiamo riassumere in queste due parole la implicita accusa che l'Ill.mo Monsignore ricava dalla definizione di metafisica come *scienza dei nessi*. « Mi sembra — egli dice — che possono considerare in questo modo la metafisica, coloro che riducono la realtà a relazione » (pag. 53).

Dunque si tratterebbe di un *relativismo totale*. Anzi di un *relativismo ametafisico*, di spirito kantiano, se ben intendiamo le espressioni che seguono.

« Inoltre, per la storia, non s'illuda il Bogliolo, di essere all'altezza dei tempi. Oggi alla filosofia come *sistematica*, ossia come scienza che colga le connessioni del reale, è subentrato un altro indirizzo » (pag. 53).

Veramente la definizione di metafisica che m'era venuta spontanea, suonava diversamente. *La metafisica è la scienza delle relazioni trascendentali intrinseche ed estrinseche del reale in quanto tale*.

E intendevo dire *relazione trascendentale*, cioè *metafisica, ontologica, analogica*, in senso scolastico!

La relazione dei principi intrinseci (materia-forma, essenza-esistenza, potenza-atto) ed estrinseci dell'essere (causa agente-causa paziente, causa efficiente-causa finale). *Relazione assoluta* perchè non ammette tra i termini alcuna mediazione spaziale. Relazione dunque che è la più radicale negazione di ogni relativismo, perchè presuppone il primato della sostanza.

Ho preferito usare la parola « nesso » perchè temevo di essere frainteso da coloro ai quali mi rivolgevo.

Nesso dunque = *relazione trascendentale* (in senso scolastico).

Agli Scolastici non occorre spiegare che la relazione trascendentale è una nozione squisitamente metafisica, che non ha nulla a che fare con l'*apriorismo kantiano*. È solo con l'aiuto di tale relazione (quale si manifesta nel principio di causalità, relazione metafisica di causa ed effetto) che noi giungiamo all'Assoluto assolutamente irrelato.

Insistendo sulla visione unitaria del reale, intendevo oppormi a quella visione più o meno atomistica chiamata *chosisme* dal Jolivet (2) ed « estrinsecismo » da Mons. Olgiati, e che pervade un po' tutta la filosofia moderna.

b) EMPIRISMO?

Commentando una definizione di metafisica da me data come « scienza della realtà e dell'*esperienza integrale* » l'Ill.mo Monsignore afferma recisamente: « Questa indagine (sull'*esperienza concreta*) non è metafisica; sarà storia, sarà scienza, sarà tutto quello che egli vuole; ma metafisica no... Sta bene — ed in ciò il Bogliolo ha perfettamente ragione — che la metafisica deve partire dall'esistente, e non dal possibile; ma questo punto di partenza l'ha in comune con altre scienze. E le scienze moderne hanno ricercato appunto i nessi, le relazioni tra i fenomeni dell'*esperienza*. La nuova metafisica non sarebbe altro se non la somma dei risultati delle varie scienze e non supererebbe il mondo dell'*esperinza* » (pag. 54).

Qui l'equivoco sta nella parola *esperienza*. Confesso francamente di aver dato alla parola *esperienza* un significato che nella moderna filosofia non ha.

Come i moderni si son presi la libertà di restringere l'*esperienza umana* ad *esperienza puramente sensibile*, relegando la metafisica al di fuori, al di là dell'*esperienza umana*, così anch'io intendevo prendermi la libertà di ampliare il significato di questa parola, per estenderla all'*intenzionalità* tomistica dell'essere.

È un fatto sperimentale: oltre l'occhio per vedere, oltre l'orecchio per udire l'uomo è dotato della singolare capacità di cogliere *ciò che esiste in quanto tale*. E questa facoltà è l'*intelletto*.

Ma di questo diremo meglio in seguito. Per ora basti notare che l'intuizione dell'essere, benchè al di sopra di tutte le esperienze particolari e categoriali, include, in qualche modo, tutto ciò che vi è nell'*esperienza materiale* e sensibile. Se dunque si dicono concrete le esperienze particolari, con maggior ragione deve dirsi concreta l'intuizione intellettuale dell'essere.

c) ANTITOMISMO?

« Temo molto — continua il Chiar.mo Professore — che la sua metafisica rappresenti non *un passo innanzi*, ma il tramonto del tomismo, in quanto, pretendendo di darci il concetto di metafisica, respinge i due punti basilari del tomismo: ossia *il concetto del concetto e il concetto tomistico di metafisica* » (pag. 54).

(2) Cfr. JOLIVET, *Traité de Philosophie*, III, *Métaphysique*, Lyon-Paris, Vitte, 1946, passim.

Sono affermazioni così gravi che esigono davvero un impegno più vasto che una semplice battuta di risposta.

Secondo l'Ill.mo Autore siamo dunque fuori della metafisica e del tomismo. Che cos'è metafisica e che cos'è tomismo?

Due grosse questioni che però si riducono a una sola. Se riusciremo, in parte almeno, a dire che cos'è il tomismo, avremo anche detto che cos'è metafisica. Ci sembra che non vi sia che un'autentica metafisica: il tomismo. Le altre filosofie, anche quando credono di fare della metafisica, s'illudono. Una volta sbagliato il punto di partenza è sbagliato tutto il sistema. Errata la fondamentale concezione dell'essere, è errata tutta la concezione filosofica.

L'INTENZIONALITÀ TOMISTA DEL CONOSCERE

Il tomismo d'avanguardia, cui s'intendeva accennare, non è una vana presunzione di chi scrive. È quel tomismo vigoroso che oggi, dopo poco più di cinquant'anni di seri studi storici e critici sulle dottrine tomiste, presenta possibilità di sviluppo sempre più luminose, per merito di una schiera di valorosi studiosi che hanno diritto a tutta la nostra riconoscenza. Nè mai ho preteso di escludere da questa valorosa schiera l'Ill.mo Mons. Olgiati, non solo come storico, ma anche come strenuo propugnatore d'un serio indirizzo teorico ch'è anche il mio, per profonda convinzione.

E per precisare ancora meglio il mio pensiero, sono proprio con l'Ill.mo Monsignore, specialmente quando afferma: « Non dovrebbe dunque sembrare anacronistico rielaborare oggi, come base per la teoria della conoscenza, il concetto aristotelico-tomistico di intenzionalità, che merita di essere ripreso in esame » (3).

L'avanguardia del tomismo, non può avere altro significato che quello di stare ben aderenti al pensiero di S. Tommaso, attingendolo alle pure fonti delle sue opere, senza troppo fidarsi del tomismo di seconda mano di taluni commentatori del periodo della decadenza.

Riprendere in esame il concetto d'intenzionalità, e sfruttarlo appieno, è davvero d'importanza capitale per intendere a fondo il significato della metafisica tomista. Solo in questo modo, il tomismo potrà venire trionfalmente incontro, al di sopra delle sterili polemiche, alle esigenze proprie della filosofia odierna. Ma la stessa affermazione di Mons. Olgiati suppone che finora l'intenzionalità tomista del conoscere non è stata ancora tenuta nel debito conto da tanti Scolastici.

Non è un mistero per nessuno che una nozione tanto fondamentale per tutto lo sviluppo del tomismo è quasi totalmente trascurata dalla grande maggioranza dei manuali.

Faccio mio l'entusiasmo con il quale, l'Ill.mo Monsignore, saluta nel citato articolo una serie di opere e di autori tutti convergenti su questo punto.

(3) OLGIATI, *L'intenzionalità della conoscenza*, in « Rivista di Filos. Neoscolastica », gennaio 1943, pag. 5-23.

La bibliografia segnalata dall'Olgati, in questi ultimi anni s'è andata notevolmente arricchendo di nuove opere significative (4).

L'appunto critico che mi ero permesso circa la definizione di metafisica data dall'III.mo Mons. Olgati era affatto accidentale. Mi pareva, e mi pare tuttora, che sia bene mettere in rilievo il carattere di *totalità* della metafisica per farne meglio risaltare la concretezza e distinguerla sia dalle scienze particolari, sia dalle false metafisiche.

Si tratta solo di *integrare* e *precisare* un concetto ch'è anche mio e non potrebbe non esserlo. Solo questo e non altro era l'oggetto della critica (se pur si deve dir tale) ch'io mi permettevo nei riguardi di Mons. Olgati.

Il senso dell'integrazione possibile mi pare si possa ricavare dal concetto d'intenzionalità del conoscere e dal concetto dell'essere precisati, sulla scorta dei testi tomistici, come mi sforzerò in parte, di fare (5).

È un fatto che in questi ultimi tempi, fra i migliori tomisti vi è una marcata tendenza a fondare la conoscenza sull'intuizione intellettuale dell'essere.

Il Garrigou-Lagrange, dopo aver molto insistito sull'intelletto, facoltà dell'essere, qualifica la conoscenza dell'essere come *intuizione astrattiva*, il Mari-

(4) L'Olgati cita i seguenti Autori:

DE TONQUEDEC, *La critique de la connaissance*, Parigi, 1929.

MARITAIN, *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*, Parigi 1935.

DE PETTER, *Intentionaliteit en Identiteit*, « Tijdschrift voor Philosophie », 1940, pagine 515-550.

BOELAARS, *De intentionaliteit der kennis bij Edmund Husserl*, Nimega, 1940.

ANDRÉ HAYEN, *L'intentionnel dans la philosophie de S. Thomas*, Bruxelles, 1942.

CORNELIO FABRO, *Percezione e pensiero e la fenomenologia della percezione*, Milano, 1942.

A. ROSSI, *Realismo gnoseologico e realismo tomistico*, « Divus Thomas Plac. », 1938, nn. 4-5.

SOFIA VANNI-ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. I, Introduzione e Logica, Como, 1941.

A questi Autori se ne possono aggiungere altri:

GARRIGOU-LAGRANGE, il quale fin dalle sue prime opere giovanili vi insiste non poco:

— *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, 1909, IV ediz., 1936, pag. 34 e seg., 101 e seguenti.

— *Dieu, son existence et sa nature*, V ediz., pagg. 149, 152, 167, 180, 187.

— *Le réalisme du principe de finalité*, 1932, pag. 209, 237.

— *De intelligentia naturali et de primo*

obiecto ab ipsa cognito, in « Acta Pontificia Acad. Rom. S. Thomae Aq. », 1940, pagine 137-154.

ROUSSELOT, *L'intellectualisme de S. Thomas*, Paris, Beauchesne, 1936.

JOLIVET, *L'intuition intellectuelle et le problème de la Métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1935.

PÉGHAIRE, *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1936.

RABEAU, *Species, Verbum, L'activité intellectuelle élémentaire, selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin 1938.

E più recentemente:

GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942.

— *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*, in *De Trinitate*, q. V, a. 3, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 1947, pagg. 3-40.

BALTHASAR, *La méthode métaphysique*, Lovanio, 1943.

VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, Lovanio, 1945; *Epistemologie*, Lovanio, 1946.

DE RAEMYAEKER, *La philosophie de l'être*, Lovanio, 1946.

DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de S. Thomas*, Paris, 1945.

DE CONINCK, *L'unité de la connaissance*, Lovanio, 1947.

(5) I concetti svolti in queste pagine non impegnano nè la Rivista, nè, tanto meno, l'Ateneo Salesiano, ma esclusivamente il nome dell'Autore.

tain la dice *intuizione eidetica*, alcuni professori di Levanio *intuizione implicita*, il Jolivet *intuizione intellettuale*, e così via.

Del resto gli Scolastici son tutti d'accordo nel dire che la nozione dell'essere si astrae solo *impropriamente*. Sembra dunque che si possa formulare questa equazione: *astrazione impropria* = *intuizione intellettuale*.

Va da sè che l'intuizione tomista non ha nulla a che fare con la intuizione antiintellettualistica del Bergsonismo e di tutti gli esistenzialisti contemporanei. La stessa formula « intuizione intellettuale », elimina in radice qualsiasi significato irrazionalistico.

Volendo ritenere la teoria dei tre gradi di astrazione, bisogna riconoscere che il terzo grado di astrazione è di tipo diverso dai due primi gradi (6).

L'astrazione del terzo grado non deve essere considerata una specie di *raffinata distillazione* (per dirla ancora con il Geiger) dell'essere materiale (7).

Il concetto dell'essere non si ottiene per progressiva astrazione escludente gradi successivi, le note individuali, le note sensibili, le note quantitative. È una nozione includente tutte queste note; è trascendente in quanto eminentemente inconcludente queste differenze; non perchè *lasci fuori* qualcosa, ma perchè penetra e pervade fin le più intime fibre di ogni cosa. « *Esse est id quod omnibus rebus intimius adest* » (*Comp. Theol.*, c. 130).

L'essere attinge *actu implicite omnia sua inferiora*, non esclusi gli individui. È una tesi comune fra i tomisti più rigidi.

Se noi concepissimo l'astrazione dell'essere allo stesso modo dei primi due gradi di astrazione, saremmo portati a pensarla come un progressivo svuotamento ed eliminazione del suo contenuto, e cadremmo nella ragion pura o vuota, che dir si voglia, di Kant.

Infatti l'astrazione di primo grado astrae dalle note individuanti. Per es. la parola *uomo*, prescinde dagli individui particolari, *per esclusione* delle note individuanti.

L'astrazione di secondo grado astrae da tutte le qualità sensibili, per ritenere la sola estensione.

Fra il concetto astratto di uomo e Pietro, vi è rapporto di mutua esclusività. Invece fra il concetto astratto di *essere* e *Pietro*, vi è rapporto di inclusività. Pietro è veramente e necessariamente essere. Nessuna cosa si può astrarre dall'essere, senza farla svanire nel nulla. La nozione dell'essere, se da una parte è poverissima, dall'altra è ricchissima. Se per un lato appena si differenzia dal nulla, per l'altro attinge ogni cosa che partecipi all'essere.

(6) In uno studio recente, il noto tomista Padre Geiger, O. P., afferma: « Pour désigner l'ensemble de ce que nous appelons couramment les trois degrés d'abstraction, S. Thomas se sert du terme de *distinction* ». (GEIGER, *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*, in *De Trinitate*, q. V, a. 3, « *Revue des sciences philosophiques et théologiques* », 1947, pp. 3-40).

(7) « Comme d'ailleurs concevoir que par

simple abstraction on tire l'immatérialité réelle de l'être d'un être matériel où elle n'est pas? S. Thomas a critiqué « *Avempace* » qui renforçant encore ce qu'il croyait être la position de Platon a procédé à la saisie de l'immatériel par une sorte de distillation infiniment répétée de l'être matériel, grâce à des abstractions successives » (*Ibidem*, pag. 23).

L'astrazione di terzo grado non si deve concepire come una fuga dal reale (8).

L'astrazione dei due primi gradi ci dà il concetto *univoco*, perfettamente uno, perchè perfettamente distinto dai molti dei quali si predica; l'astrazione di terzo grado ci dà invece il concetto *analogo*, imperfettamente uno e imperfettamente distinto dai molti ai quali si attribuisce.

L'astrazione dei due primi gradi si può anche chiamare *categoriale*, perchè riguarda sempre una determinata *categoria* di esseri; l'astrazione di terzo grado è meglio dirla *trascendentale* perchè non si limita ad una determinata categoria di esseri, ma abbraccia, superandola, tutta la molteplicità degli esseri, in tutti i loro aspetti.

L'astrazione dei due primi gradi si potrebbe anche dire di carattere *esclusivo*, in quanto ogni concetto univoco è un concetto a sè, che non ha nulla a che fare con gli concetti univoci.

L'astrazione di terzo grado si può dire *inclusiva*, perchè include tutti gli altri concetti.

La ricchezza meravigliosa della nozione dell'essere, rivela immediatamente la grandezza dell'intelletto umano. Arricchire il concetto dell'essere, significa arricchire l'intelletto. Impoverire la nozione dell'essere, è impoverire l'intelletto, ma impoverire l'intelletto è impoverire lo spirito; impoverire lo spirito è impoverire la stessa persona umana. Se concepiamo l'astrazione di terzo grado *univocamente* a quella dei due primi gradi, l'intelletto, senz'avvedercene, lo concepiamo come un alambicco spremendo l'immateriale dal materiale.

L'intelletto non è un distillatoio, ma un penetratore (*intus-legens*) della realtà. L'astrarre dell'intelletto è anzitutto *distinguere* e mettere in rilievo i vari elementi della struttura degli esseri.

La ricca pregnanza della nozione dell'essere, colta dall'intelletto, *facoltà dell'essere*, dischiude alla mente umana orizzonti infiniti.

« Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius; non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae; nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo *omnia*, in quantum *totius entis comprehensiva est suo intellectu*; quaelibet autem alia substantia particularis solam entis participationem habet. Convenienter igitur alia propter substantias intellectuales providentur a Deo » (C. G., III, 113).

« Res immateriales infinitatem quamdam habent quodammodo quia sunt quodammodo *omnia* » (III Sent., d. 27, q. 1, a. 4, ed. Moos, n. 75).

« Intellectus intelligendo aliquid in infinitum extenditur » (C. G., I, 43).

L'intelletto è *quodammodo* tutte le cose perchè attingendo l'essere, attinge *actu implicite* tutte le cose (*in infinitum extenditur*). S'intende che *infinitum* non va inteso « secundum extensionem » ma « secundum spiritualem magnitudinem ».

(8) La nozione di REALE non si oppone a quello, inteso in INTELLIGIBILE se non nel senso che questo senso fisico e materiale.

Ecco le vertiginose profondità dell'anima intravviste dallo spiraglio luminoso della nozione dell'essere.

Di qui S. Tommaso passa senz'altro a dire che quanto vi è nel mondo materiale vi è eminentemente nell'intelletto umano. « *Quaecumque sunt in natura corporali sunt EMINENTIUS in natura intellectuali; formae enim rerum corporalium in ipsis rebus corporalibus sunt materialiter et particulariter; in ipsis vero substantiis intellectualibus sunt immaterialiter et universaliter; unde et in libro de causis (prop. 10) dicitur quod omnis intelligentia est plena formis* » Qs. Disp., De Anima, a. 18).

Il medesimo pensiero ritorna anche altrove. Nella bellissima Qs. II de Veritate, a. 2, l'Angelico afferma che il conoscente, « *in quantum cognoscens, est quodammodo omnia* ». Il suo pensiero esplicito è questo: se l'uomo considerato come realtà fisica è parte dell'universo, come intelletto, o anima spirituale conoscente, è più che l'universo.

Se l'uomo come realtà fisica è un atomo sperduto nell'infinità dell'universo, come conoscente la prospettiva si capovolge: l'universo materiale, per quanto grande, diviene un atomo nell'infinita immensità spirituale dell'anima. Gli abissi infiniti dello spirito umano possono soltanto essere colmati da Dio.

È questo il pensiero che lo scrivente aveva già abbozzato in una brevissima comunicazione alla Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso (9).

Ma fermiamoci un momento ai luminosi testi dell'Aquinate: ne vale la pena. Il conoscente intellettuale è, eminentemente, tutte le cose materiali conosciute. Il concetto di eminenza conoscitiva intellettuale è davvero la rivelazione più imponente dell'intenzionalità tomista.

È notissimo il concetto tomistico di eminenza divina: Dio è tutte le cose in causando (*exemplariter, efficienter*). Meno noto e meno sfruttato è invece il concetto di eminenza del conoscente intellettuale come tale. Eppure non è meno chiaro che in S. Tommaso vi è questa dottrina. Anzi, per illustrare il concetto di conoscenza intellettuale, l'Angelico s'appoggia al concetto di eminenza divina. Come Dio è tutte le cose create perchè causa di tutto, così l'uomo è tutte le cose per la conoscenza intellettuale: *in intelligendo et cognoscendo*.

Come Dio, sostanza semplicissima, senza sforzo alcuno, con il suo Verbo onnipotente crea e governa le cose tutte (*portans omnia verbo virtutis suae*), così l'uomo con il suo semplice intelletto porta, non efficientemente, ma conoscitivamente, tutte le cose.

Nel testo sopra citato, S. Tommaso continua subito: « *ulterius autem quaecumque sunt in tota creatura, eminentius sunt in ipso Deo; in creaturis enim sunt formae rerum et naturae multipliciter et divisim; sed in Deo simpliciter et unite* » (Qs. Disp. De Anima, art. 18).

Qui abbiamo in mano una chiave per intendere l'intenzionalità secondo S. Tommaso.

(9) BOGLIOLO L., *Sul significato dell'esistenza umana nella filosofia di S. Tommaso*, in *Esistenzialismo* (« Acta Pont. Academiae

Romanae S. Thomae Aq., Vol. XIII), Torino, Marietti, 1947, pp. 184-190.

È notissimo il principio gnoseologico tomista: *cognoscens fit quod cognoscit*. - *Intelligibile enim in actu et intellectus in actu sunt unum* (Comp. Theol., c. 75).

Connettendo questo principio con il testo sopra citato dell'eminenza intellettuale, possiamo senz'altro concludere che *l'oggetto materiale conosciuto divenendo per la conoscenza, lo stesso conoscente, è EMINENTER ciò che è l'oggetto in se stesso*. In altre parole: l'oggetto, in quanto è in sè, si distingue dall'oggetto in quanto è in me, non perchè in me vi sia solo un *qualchecosa* (un *distillato*), *dell'oggetto materiale fisico*, una rappresentazione, una più o meno sbiadita immagine, ma perchè ormai l'oggetto, identificato intenzionalmente con l'anima, ha una realtà immensamente più vasta e profonda di quella che aveva in se stesso: *quaecumque sunt in natura corporali, sunt eminentius in natura intellectuali*.

L'oggetto è divenuto il soggetto. Il soggetto è eminentemente l'oggetto fisico. Ancora: il soggetto non ruba nulla all'oggetto conosciuto, perchè intellettualmente possiede *eminentius* tutto ciò che vi è nell'oggetto fisico. E viceversa, come nessun essere creato può aggiungersi al Creatore, perchè il Creatore è eminentemente tutte le creature, così l'oggetto nella sua *fisica* realtà non può nulla aggiungere alla realtà *intenzionale* dell'oggetto divenuto intelletto (ovvero *anima*) (10).

Se consideriamo il soggetto e l'oggetto nella loro *fisica* realtà, fuori del rapporto conoscitivo, essi hanno reciprocamente ragione di parte. Cioè: *Pietro*, e *albero*, presi nella loro realtà *fisica* sono due esseri *facienti parte* della moltitudine degli esseri costituenti il cosmo. Una volta però che l'albero s'è identificato intenzionalmente con l'anima di Pietro, si deve dire che *l'albero fisico*, di fronte all'*albero intenzionale*, ha ragione di parte di fronte al tutto, così come ogni sostanza *materiale* ha ragione di parte di fronte alla sostanza spirituale.

Questo sembra essere il significato profondo della *species*. Infatti la *species intenzionale*, non può essere *in una parte* dell'intelletto, o *una parte* dell'intelletto; ma come *accidens* di una sostanza *semplice* e *spirituale*, *afficit totam animam*; è in certo modo, l'anima stessa, la quale è *quodammodo omnia*.

La spiegazione che S. Tommaso, nel citato testo, dà del concetto di *eminenza intenzionale*, conferma pienamente queste deduzioni. « *Formae enim rerum corporalium in ipsis rebus corporalibus sunt materialiter et particulariter; in ipsis vero substantiis intellectualibus sunt immaterialiter et universaliter* » (Qs. Disp. De Anima, art. 18).

Precisiamo meglio il senso di quell'*eminentius*:

1) Essere *EMINENTIUS* significa: essere *immaterialiter*. — Tutto ciò che vi è (*quaecumque sunt*), *materialiter*, negli esseri corporei (*in natura corporali*), vi è *eminentius*, cioè *immaterialiter*, nelle sostanze intellettuali.

Questa immaterialità è proprio l'*immaterialità* stessa dell'anima, dello spi-

(10) Ecco la ragione per cui la conoscenza dice relazione reale alla cosa conosciuta ma non viceversa. « *Et ropter hoc scientiae est realis relatio ad scibile, non autem e con-*

verso, sed secundum rationem tantum » (De Pot. VII, a. 1. ad 9). E in questo modo resta chiarito il significato dell'*operatio immanes* come *eminenter transiens*.

rito, *immaterialiter* dunque, non *privative*, ma *negative*, per negazione della potenzialità e dell'imperfezione propria delle cose materiali.

2) Essere *EMINENTIUS* significa essere *universaliter*. — Tutto ciò che vi è *particulariter* e *partialiter* negli esseri corporei, vi è *eminentius* cioè *universaliter*, nelle sostanze intellettuali. L'*universalità* di cui si tratta qui è l'*universalità* propria degli esseri spirituali.

L'analogia con l'eminenza divina, cui ricorre S. Tommaso, conferma in pieno che l'*universalità* delle sostanze intellettuali di fronte alle sostanze corporee è *analogica* all'*universalità* di Dio di fronte a tutte le sostanze finite.

Dunque *universalità* di ricchezza e di pienezza cioè di *totalità*. Ecco, infatti S. Tommaso, *interpretes sui*: « Deus in se omnes creaturas comprehendit... quum Deus omnes creaturas simpliciter modo, et non quantitatis extensione, contineat. Ut igitur, nec in hoc modo continendi, Dei imitatio creaturis deesset, factae sunt creaturae intellectuales quae creaturas corporales continerent, non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem; nam quod intelligitur est in intelligente, et eius intellectuali operatione comprehenditur » (C. G., II, 46). « Res immateriales infinitatem quamdam habent quodammodo, quia sunt quomodo omnia, sive in quantum essentia rei immaterialis est exemplar et similitudo omnium, sicut accidit in Deo. sive quia habet similitudinem omnium vel actu vel potentia » (III Sent., d. 27 art. 4, Ed. Moos, n. 75).

L'opposizione e la relazione fra *particulariter* e *universaliter* è esattamente il rapporto fra l'*universale* e l'*individuo particolare* materiale.

La *species* non è nè una *cosa fuori* dell'anima, come voleva Platone, nè una *cosa dentro* dell'anima, ma l'*anima stessa in quanto conoscente*, ovvero *id quo anima cognoscit*.

La *species universale*, non dice opposizione di *esclusione* di fronte all'*individuo particolare*, ma opposizione di *eminente inclusione*. Perciò opposizione *per eccedenza* di ricchezza ontologica, non *per difetto* di contenuto. L'*individuo* singolare corporeo non è fuori dell'*intelletto* perchè l'*intelletto* ne sia privo, ma perchè tutto, eccedentemente, lo contiene nella sua ricchezza spirituale e non ha affatto alcun bisogno di possederlo *fisicamente*. L'*universalità* dunque bisogna intenderla nel senso di *totalità spirituale*, includente ed eccedente l'*individuo particolare*.

In confronto agli oggetti individuali corporei e materiali, lo spirito è *universale*, cioè *omnia*, e in questo senso l'*universalità* dello spirito è *totalità*.

Alla luce di questa dottrina si comprende la svalutazione tomistica dell'*individuo corporeo*, come tale. Gli individui materiali e corporei, in quanto tali, non sunt *propter se*, ma *propter aliud*, analogamente alla parte che non è *propter se*, ma *propter totum*. E di conseguenza la conoscenza degli individui materiali particolari, non appartiene alla perfezione intelligibile nisi forte per accidens (11).

(11) « Unde considerandum est, quod eo modo quo aliquid est de perfectione naturae, eo modo ad perfectionem intelligibilem pertinet; singularia namque non sunt de per-

fectione naturae propter se, sed propter aliud; scilicet ut in eis salventur species quas natura intendit. Natura enim intendit generare hominem, non hunc hominem;

Questa dottrina ha dei riflessi importanti sul concetto tomistico della persona umana. S. Tommaso ritiene che l'uomo come individuo *materiale e fisico* è parte di un tutto (di un tutto che *prossimamente* è la *specie* e *remotamente* l'universo intero, secondo l'architettonica concezione cosmologica aristotelico-tolémaica).

L'uomo invece, considerato come spirito, non è metafisicamente subordinato ad alcuno, ma direttamente soggetto a Dio, dal quale *propter se procuratur*.

Il principio: *natura non intendit generare hominem sed hunc hominem*, o in altre parole *natura intendit speciem, non individuum*, contenuto nell'articolo, avrebbe bisogno d'un ampio commento che non può trovare luogo in queste pagine.

La struttura dello spirito chiarisce la struttura del conoscere e nulla ci conduce meglio alla conoscenza dello spirito creato che la considerazione del Creatore. È un'analogia cui S. Tommaso ricorre frequentemente.

Ora il carattere di *totalità* va intimamente connesso con un'altra dottrina molto importante, sempre a riguardo della struttura dell'essere spirituale.

Quanto più una sostanza è una e semplice, tanto maggiore può essere il raggio della sua efficienza. Quasi si direbbe che quanto più una sostanza è in sé raccolta e concentrata, tanto più lontano può giungere la sua efficienza. Quanto più una sostanza è una cioè semplice, tanto più facilmente la sua *virtus* può estendersi ai molteplici.

È un pensiero che ritorna come un motivo musicale profondo nelle opere dell'Aquinate. « *Formae enim in se non subsistentes sunt super aliud diffusae et nullatenus ad seipsas collectae; sed formae in se subsistentes ita ad res alias diffunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in seipsis per se manent; et secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit qui omnibus providens ac per hoc quodammodo in omnia exiens et procedens, in seipso fixus et immixtus manet* » (De Verit., II, a. 2, ad 2). Traducendo quest'ultima frase, con espressione moderna, potremmo dire che Iddio è appunto immanente a tutte le cose (*in omnia procedens*) perchè assolutamente trascendente e tutto raccolto in se stesso (*in seipso fixus et immixtus*).

Qualcosa di analogo avviene per tutte le *formae subsistentes* (compresa l'anima umana) le quali non siano come le forme non sussistenti *super aliud diffusae et nullatenus ad se collectae*. Anche l'anima è una di queste forme *in se subsistentes*, le quali *ita ad res alias diffunduntur, eas perficiendo vel eis influendo, quod in seipsis per se manent*. È un pensiero che ritorna frequentissimo negli scritti di S. Tommaso: « *Omnis virtus quanto magis est unita, tanto est efficacior in operando; et ideo quanto aliqua virtus est altior tanto in-*

nisi in quantum homo non potest esse, nisi sit hic homo. Et idem est quod Philosophus dicit in lib. de Animalibus (II, cap. IV) quod in assignandis causis accidentium speciei oportet nos reducere in causam finalem; accidentia vero individui in causam efficien-

tem vel materialem; quasi solum id quod est in specie, sit de intentione naturae; unde et cognoscere species rerum pertinet ad perfectionem intelligibilem; non autem cognitio individuum, nisi forte per accidens » (Qs. Disp. De Anima, art. 18).

venitur ex paucioribus operari, quae tamen ad plura se extendunt. Et hoc videmus communiter in operativis et cognitivis » (*De Verit.*, VIII, 11). Che il principio sia applicato in modo speciale nell'ordine del conoscere non vi è dubbio alcuno. « *Formae rerum sensibilibus perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus; sunt enim simpliciores et ad plura se extendentes; per unam enim formam hominis intelligibilem, omnes homines intellectus cognoscit* » (*C. G.*, II, 50).

Nell'unica forma intellettuale, l'intelletto conosce tutti gli individui, perchè tutti gli individui particolari riguardati nella loro fisica realtà particolare, per quanto numerosi, sono più poveri di quell'unica forma intenzionale che eminentemente tutti li contiene e li trascende.

E quando questa forma è l'essere, noi giungiamo intenzionalmente all'intimo degli individui attingendo l'individualità assai più profondamente che per mezzo della conoscenza sensibile. « *Per similitudines spirituales nobis coniunctas magis pertingimus ad intima quam per ipsam coniunctionem realem quae nobis secundum sensum exhibetur* » (*IV Sent. D.* 49, q. 3, a. 5, sol. 2).

Un paragone fra il conoscere dell'intelletto divino, e quello dell'intelletto angelico, potrà meglio illuminare il significato della conoscenza intellettuale umana.

L'intelletto divino con un semplicissimo intuito attinge totalmente, con assoluta chiarezza ed esplicitazione, gli esseri tutti: « *In intellectu divino est omnimoda unitas; et secundum hoc complexa incomplexa cognoscit, sicut multa simpliciter et unite, materialia immaterialiter* » (*De Verit.*, q. 2, a. 8). « *Divinus intellectus per unam speciem cognoscit omnia; unde simul et uno intuito est eius cognitio de omnibus; et sic non cognoscit multitudinem secundum ordinem partium multitudinis et sic potest infinitam multitudinem cognoscere, non per viam infiniti; si enim per viam multitudinis cognosceret, ut acciperet partem multitudinis post partem, nunquam veniret ad finem, unde non perfecte cognosceret* » (*De Verit.*, II, 9).

In Dio dunque conoscenza dell'universale e conoscenza del particolare coincidono perfettamente. La conoscenza dell'uno è conoscenza dell'altro. « *Per suam artem (Deus) cognoscit et universalis et singularis* » (*Qs. Disp. De Anima*, a. 20). Sia l'anima separata, sia gli angeli, conoscono per *species a divina arte emanantes* (*ibid.*). Ma non hanno tanta forza da poter conoscere distintamente tutti i singolari come li conosce Dio; ne conoscono distintamente soltanto alcuni, altri confusamente; non *specialiter et determinate unumquodque, sed in quadam universitate et confusiva, sicut cognoscuntur res in principiis universalibus* (*ibid.*, a 18 ed a. 20).

La situazione dell'intelletto umano è diversa. Anzitutto nulla si può conoscere senza il concorso dei sensi.

Si potrebbe quasi dire che l'intelletto divino e, in qualche modo, gli intelletti separati, conoscono gli esseri materiali e singolari *ab intrinseco*, non in quanto sensibili, ma in quanto *esseri*. Perciò nella sostanza separata non vi è conoscenza *implicita*, ma sempre *esplicita*, sebbene limitata, perchè *non est*

sibi tanta efficacia virtutis intellectivae, ut per huiusmodi genus specierum intelligibilium possit perfectam cognitionem consequi (ibid., a. 18).

L'intelletto umano è essenzialmente dipendente dai sensi; senza il loro concorso è *tamquam tabula rasa*.

Nella nozione dell'essere si può dire che *attingit, actu implicite, omnia, ma sempre concurrentibus sensibus*. Poichè, secondo S. Tommaso, l'intelletto umano *naturaliter cognoscit ens et ea quae sunt per se entis* (C. G., II, 83), si deve dire che l'intuizione intellettuale dell'essere, di cui parlano i più recenti scolastici, non si ha se non attraverso l'intuizione sensibile e nell'intuizione sensibile.

Comunque l'intelletto umano, attraverso il concetto di essere, sebbene solo implicitamente e oscuramente, attinge anche l'individuo.

Nella luce di questi principi tomistici, che meriterebbero certamente ben più ampio sviluppo, non sembra punto esatto affermare l'inconoscibilità dell'individuo. L'individuo è, *in qualche modo, attinto dall'intelletto, sebbene imperfettamente*.

La perfetta conoscibilità dell'individuo sembra essere propria di Dio solo, perchè implica una conoscenza comprensiva ed esaustiva, vale a dire *infinita*.

Nè vale l'obiezione tratta dal fatto che l'essere finito, appunto perchè finito, può essere oggetto proporzionato all'intelletto finito. Infatti ogni individuo, pur essendo intrinsecamente e sostanzialmente finito, è, *relazionalmente*, infinito in quanto dice relazione di somiglianza con tutti gli altri esseri e con Dio stesso.

La nozione di eminenza intellettuale precisa il significato dell'intenzionalità tomista del conoscere. Abbiamo ripetutamente parlato di *universale*, di *universalità*, senza distinguere fra universalità in senso psicologico e universalità in senso logico. Ma non abbiamo distinto appunto perchè la distinzione emerge chiara dal contesto. Quando S. Tommaso dice che l'anima è *tutto* (conoscitivamente) ovvero che la *forma* intellettuale è eminentemente tutte le forme individuali corporee, ciò va inteso naturalmente in senso psicologico. L'universale psicologico (che è l'anima spirituale) si rivela però subito come fondamento immediato dell'universale logico. Il senso dell'universale psicologico, chiarisce il senso dell'universale logico.

Possiamo dunque distinguere almeno due sensi dell'universale: universale psicologico e universale logico. L'universale logico si fonda sull'universale psicologico e lo presuppone.

In ambedue i casi però l'universale ha, in senso eminente, significato di *totalità* e non si oppone ai singolari escludendoli, ma includendoli, nella sua eminente ricchezza.

Il concetto di eminenza conoscitiva porta inoltre preziosi chiarimenti alla nozione dell'intenzionalità della causa finale. L'artista che scolpisce la statua, è eminentemente la statua scolpita, perchè la forma ch'egli comunica al marmo è molto più perfettamente (cioè spiritualmente) nell'intelletto dell'artista.

Ma i riflessi dell'eminenza intenzionale sull'attività artistica e sulla strut-

tura della causa finale, esorbita dai limiti di questo articolo. È ormai tempo di studiare l'intenzionalità non più dal punto di vista soggettivo ma dal punto di vista oggettivo (1).

L'ESSERE IN QUANTO ESSERE

La nozione tomistica d'intenzionalità non si può tuttavia valutare in tutta la sua meravigliosa ricchezza senza precisare il concetto di *essere* che ne è alla radice. La formula *essere in quanto essere* potrebbe rimanere ambigua, perchè, lo stesso concetto, è diversamente inteso dai filosofi anche scolastici. Nozione meravigliosamente ricca quella tomistica dell'essere, ma altrettanto complessa.

È impossibile seguirla, in questo breve studio, in tutte le numerose e belle articolazioni dei suoi significati, ma non è difficile un rapido abbozzo almeno dei significati principali.

Premettiamo anzitutto che, per ora, intendiamo parlare soltanto dell'*ens commune*, dell'essere cioè che noi attribuiamo alla *comunità*, cioè all'*insieme* degli esseri molteplici, finiti, particolari.

Orbene, in S. Tommaso vi è una chiave d'oro che ci permette agevolmente di cogliere il significato principe di una nozione e distinguerla dai significati secondari e derivati.

Questa chiave d'oro è l'attribuzione *per se* e l'attribuzione *per participationem*, nelle sue molteplici applicazioni.

L'attribuzione *PER SE* viene anche detta *PEP PRIUS*, *PRINCIPALIS*, *SIMPLICITER*, *PRIMA*, *PROPRIA*. L'attribuzione *per participationem* viene detta anche *PER POSTERIUS*, *SECUNDUM QUID*, *SECUNDARIA*, *IMPROPRIA*, ecc.

Si tratta ora di decidere: qual è il senso *PER SE*, *PER PRIUS*, *SIMPLICITER*, *PRIMO*, *PRINCIPALIS*, *PROPRIUS*, della nozione di essere? Problema veramente decisivo per il significato dell'essere tomista e perciò stesso della filosofia tomista dell'essere.

Ora nessun dubbio che l'essere comune, *per se*, *per prius*, *simpliciter*, *primo*, per noi sia il *SUBSISTENS COMPOSITUM*, il *PER SE EXSISTENS*, LA *SOSTANZA*, IL *TOTUM LIMITATUM PARTICULARE*. Tutte queste espressioni in San Tommaso si equivalgono. Le altre cose tutte, all'infuori della sostanza, gli acci-

(12) Interessante per la nostra questione ci sembra anche questo passo, tolto ancora dalla *Quaestio Disputata De Anima*, art. 18: « Haec igitur perfectio intelligibilis quamvis omnibus substantiis intellectualibus adsit, non tamen eodem modo: nam in superioribus sunt formae intelligibiles rerum magis unitae et magis universales; in inferioribus autem magis multiplicantur, et sunt minus universales, secundum quod magis recedunt ab uno primo simplici, et appropinquant ad particularitatem rerum. Sed tamen quia in superioribus est potentior vis

intellectiva, superiores substantiae in paucis formis universalibus obtinent perfectionem intelligibilem, ut cognoscant naturas rerum usque ad ultimas species. Si autem in substantiis inferioribus essent formae adeo universales sicut sunt in superioribus, cum hoc quod habent inferiorem virtutem intellectivam; non consequerentur ex huiusmodi formis ultimam perfectionem intelligibilem, ut cognoscerent res usque ad indivisibiles species; sed remaneret earum cognitio in quadam universalitate et confusione: quod est cognitionis imperfectae ».

dentia metaphysica (i 9 predicamenti aristotelici, oltre la sostanza) il *motus* (il divenire), le *privationes* e *negationes*, si dicono esseri soltanto in senso derivato, in quanto partecipano della sostanza, esseri dunque *secundum quid*, *per posterius*, *secundario*, *improprie*.

Le dieci categorie aristoteliche vengono così ridotte praticamente a due: la SOSTANZA (Ens) e CIÒ CHE PARTECIPA DELLA SOSTANZA (ens entis). L'ens commune, tutto ciò che è, o è sostanza o è della sostanza. *Quidquid est vel est substantia vel est substantiae*, vel est ens per se, vel per ordinem ad substantiam.

La sostanza communis è ens per se, in se, sed ab alio; ciò che si dice della sostanza commune è ens per accidens, in alio et ab alio. Dio è al di sopra dell'essere comune, è ENS per eminenza quasi SUPER-ENS, ed è per se, in se et a se.

« *Ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius; eius enim actus est esse, de quo possumus dicere quod sit; esse autem non dicitur de materia sed de toto; unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est... Ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens* » (C. G. II, 54).

E potremmo documentare a iosa il medesimo concetto. Cfr., in modo particolare, i chiarissimi testi: in *Met.* L. XII, lect. 1, Cath. n. 2416 ssg.; In *Perih.*, L. I, lect. 5; De *Pot.* VII, a. 2 (risposta alle obiezioni); *Summa Theol.* I, 5, a. 1, ecc.

Ma altro è l'essere preso in se stesso, altro l'essere considerato per rispetto al conoscere. Anche per decidere questa questione ci soccorre ancora l'Angelico, dandoci in mano un'altra chiave d'oro per penetrare il suo pensiero al riguardo. « *Sic enim est dispositio in veritate, sicut in esse* » (C. G. I. 1), ovvero « *secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu* » (I, 5, 6) o più chiaramente ancora: « *illud autem prius est in cognitione quod etiam est prius simpliciter, non secundum quid* » (In *Met.* L. V, lect. 13, Cath. n. 456).

Applicando il principio al nostro caso, bisognerà concludere che il « *prius in cognitione* » è sempre la sostanza; *id quod primo et per se existit* è anche « *id quod primo et per se cognoscitur* ».

Tutte le altre perfezioni che non sono la stessa sostanza ma della sostanza vengono comprese simultaneamente alla sostanza, per ordinem ad substantiam, per posterius, secundum quid. Conoscenza secondaria senza dubbio, in paragone alla conoscenza del tutto sostanziale, ma conoscenza. Ora tra le perfezioni che non s'identificano con la sostanza, ma appartengono alla sostanza e si cointendono (almeno implicitamente) insieme con essa, vi è quella perfezione la quale « *comparatur ad omnia ut actus* » (I, 4, 1 ad 3; C. G. II, 53), quella perfezione che è « *actualitas omnis rei* » (I, 5, 1), che è « *inter omnia perfectissimum* » (De *Pot.* 3, 7), che è « *actualitas omnium actuum, et propter hoc perfectio perfectionum* » (De *Pot.* 7, a 2).

Questa perfezione S. Tommaso la dice l'*ipsum esse rei* (entis) e noi potremmo tradurla: « lo stesso esistere ».

Anche questa perfezione è inclusa nella conoscenza della sostanza. Precisare meglio il modo con cui questa perfezione è conosciuta ci porterebbe troppo per le lunghe e d'altronde è stato fatto recentemente da molti.

È chiaro che non si deve confondere l'esse con l'ens, due concetti diversi i quali noi, in italiano, sogliamo tradurre con l'ambigua parola « essere ». L'esse è solo « actus quo » ens est. Dunque non lo possiamo conoscere *primo et per se*, ma solo implicitamente, in *obliquo*, al limine, ma comunque lo conosciamo.

La conoscenza di questo *esse* è più un « *intellectus* » (preso come verbo sostantivato; S. Tommaso parla spesso di « *intellectus principiorum* ») che un'idea della ragion concettuante e discorrente, più un'intuizione che un'idea. Ecco perchè gli scolastici recenti non si sentono soddisfatti della terminologia « idea dell'essere », ma hanno bisogno di ricorrere al concetto di intuizione che qualificano variamente, sebbene in senso al tutto diverso da quello comunemente usato nella filosofia moderna e contemporanea.

L'universalità della nozione di essere è dunque veramente *totalità* di comprensione implicita che si riflette in tutti i significati che può assumere la nozione stessa: significato ontologico (forma *formarum*), significato psicologico (species *specierum*), significato logico (*conceptus conceptuum*) significato critico (*iudicium iudiciorum*), in quanto dalla nozione dell'essere nasce immediatamente il giudizio di esistenza affermativo o negativo: *est, non est*, fondamento di ogni altro giudizio.

In ragione della peculiarità della conoscenza dell'essere S. Tommaso attribuisce appunto all'intelletto umano una specie di onnicoscenza (13).

CHE COS'È SCIENZA

La nozione di intenzionalità e la rispettiva nozione dell'essere, con la loro apertura totale, c'introducono alla definizione di metafisica. La metafisica sulla base dell'intenzionalità e della nozione dell'essere, diviene scienza totale. L'attributo « totale » in senso analogo traduce e precisa la classica espressione « *scientia per causas ultimas* ». Se la metafisica è scienza onnicomprensiva non attinge soltanto le cause *ultime*, ma anche le *primitivissime* e *intimissime* delle cose.

Ma prima di passare alla definizione di metafisica occorre chiarire il concetto di *scienza*.

Scienza, in senso tecnico, è *conoscenza riflessa della realtà*. Definire la scienza in funzione delle *cause* o delle *leggi*, può dar luogo ad ambiguità. Infatti il termine *legge* è riservato, in modo quasi esclusivo, alle leggi della natura; il concetto di *causa* poi è analogo, sicchè la distinzione fra cause *remote* e cause *prossime* abbisogna di precisazioni che sarebbe troppo lungo qui enucleare.

La scienza dunque è un particolare tipo di conoscenza. La conoscenza è

(13) « *Cognitio autem naturalis humana ad illa potest se extendere quaecumque ductu naturalis rationis cognoscere possumus. Cuius quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. Principium autem eius est in quadam confusa cognitione omnium; prout scilicet homini naturaliter*

inest cognitio universalium principiorum, in quibus, sicut in quibusdam seminibus, virtute praeexistunt omnia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt. Sed huius cognitionis terminus est quando ea quae virtute in ipsis principiis sunt, explicantur in actu » (*De Verit.*, p. XVIII, a. 4).

genere, la scienza *specie*. Tuttavia anche il concetto di scienza è preso spesso con significato generico e può designare tanto la conoscenza riflessa quanto la volgare. Ad evitare ogni ambiguità, sarà bene definire la scienza come *conoscenza riflessa e sistematica*.

Sulla base dell'intuizione immediata dell'essere, il concetto di conoscenza e quello di scienza, acquistano un significato realistico che vale la pena di accuratamente precisare.

1) *Non ipostatizzare la scienza*. — Conoscenza e scienza non sono *oggetto* di studio e d'investigazione, ma essenzialmente *id quo* attingiamo l'oggetto, la realtà, la cosa. Chi facesse della conoscenza e della scienza, *un oggetto, una realtà, una cosa*, aprirebbe un circolo vizioso, un processo all'infinito. Si dovrebbe dare in tal caso la scienza della scienza e poi la scienza della scienza della scienza... e così via. No. La conoscenza suppone sempre l'immediatezza della percezione intellettuale.

L'infinita apertura della percezione intellettuale, permette all'intelletto inquirente, un'infinita libertà di movimento, ma il libero discorrere della ragione, in tanto è libero in quanto è incatenato al valore assoluto, onnicomprensivo della percezione intellettuale dell'essere. Posso certamente fare la scienza della scienza della scienza e così via, ma ogni scienza, e ogni scienza della scienza, è, prima di tutto, scienza di una cosa, per essenza, UN ATTINGERE QUALCHE COSA, è una conoscenza di realtà. Così è chiaro che si dà il concetto del concetto del concetto... ma ogni concetto ha sempre un valore assoluto, immediato, necessario in quanto è per essenza *captazione di realtà, intuizione di essere* (poco importa se questo essere sia concreto e astratto, sia consistente o evanescente).

Il concetto del concetto sarebbe privo di senso e darebbe inizio a quell'eterno vagabondaggio della ragione, senza meta e senza conclusioni, ch'è una delle principali malattie della filosofia contemporanea, se non venisse ancorato all'intuizione dell'essere concreto la quale, per i tomisti, è intuizione intellettuale e dunque necessariamente anche concetto.

Solo su questa base, immutabile e ricchissima, il discorrere della ragione acquista un senso, una determinatezza, spezza il circolo vizioso del processo all'infinito.

Il conoscere, il concetto, la scienza, o conserva questo significato d'immediatezza IN OGNI MEDIAZIONE, o rode inutilmente se stessa. Anche quando il conoscere prende a studiare il conoscere, in tanto è conoscenza della conoscenza in quanto è conoscenza di questa realtà che è il conoscere, in quanto dunque è intuizione intellettuale immediata e assoluta della realtà.

Non occorre avvertire che le nozioni di mediazione e immediatezza devono spogliarsi di qualsiasi significato spaziale e se, in qualche modo, potessero avere ancora significato spaziale (come la mediazione sensitiva), tale spazialità è eminentemente inclusa nell'immediatezza trascendentale della percezione dell'essere.

Affermare il primato dell'immediato sulla mediazione gnoseologica non è altro che affermare indirettamente il primato dell'intelletto sulla ragione, del-

l'intuizione sul concetto, sebbene la stessa parola *primato* non debba per nulla intendersi in senso spazio-temporale, nè consciamente nè inconsciamente. Si tratta di quello che gli Scolastici dicono *priorità di natura* o meglio priorità riducibile alla priorità di natura. È assurdo parlare di ragione senza intelletto, ma anche, viceversa, è assurdo un intelletto umano, imperfetto, che non sia ragione. È assurdo parlare di un concetto che non sia anzitutto intuizione, ma non è meno assurda un'intuizione umana che non sia concetto. L'intelletto umano non è intelletto puro, ma imperfetto, incarnato, inserito nello spazio e nel tempo, dunque non ha e non può avere un'intuizione pura.

Se per il tomismo classico la ragione non è tale se non in quanto è *per prius intellectus*, il concetto non è tale se non in quanto è *per prius intuizione*. Se è impossibile scindere la ragione dall'intelletto è impossibile scindere il concetto dall'intuizione.

Il dismembrare la ragione dall'intelletto, l'intuizione dal concetto, riducendo il conoscere umano a conoscere della *ragion pura* o dell'*intuizione pura*, ecco uno dei più diffusi preconetti della filosofia moderna e contemporanea. S. Tommaso, già da secoli, aveva scelto il giusto equilibrio fra l'uno e l'altro estremo. L'intelletto umano non è intelletto puro, ma *intelletto razionale*, il conoscere umano è *intuizione-concettuale* (14).

La filosofia moderna non precisa i rapporti fra elementi costitutivi dell'esperienza conoscitiva umana. E anche quando si ammette tutto: e intelletto e ragione, e intuizione e concetto, e oggettività e soggettività, ma non si precisano accuratissimamente i rapporti metafisici fra questi termini, tutto rimane da spiegare.

Non ipostatizzare la conoscenza: non tagliar fuori il conoscere, come soggettività, dal conoscere, come oggettività, e viceversa, non tagliar fuori il concetto dall'intuizione, l'intelletto dalla ragione. In una parola: non scindere l'immediatezza dalla mediazione. Il farlo è fare del dimensionalismo, dello spazialismo, del fisicismo, ed è proprio questo l'*esteriorismo*, l'*immaginario*, il conscio o inconscio antimetafisismo di tanta filosofia, giustamente deprecato dall'III.mo Mons. Olgiati.

2) *Non ipostatizzare l'oggetto formale o l'oggetto materiale della scienza.*

— È classica fra i filosofi Scolastici la distinzione fra oggetto formale e oggetto materiale della scienza. L'elemento differenziatore e caratteristico di ogni scienza non è l'oggetto materiale, ma l'oggetto *formale*. Ma l'oggetto formale ha un significato assolutamente inscindibile dal soggetto conoscente, e altrettanto inscindibile dall'oggetto materiale.

È chiaro anzitutto che qualsiasi conoscere suppone il soggetto conoscente. L'oggetto formale non è altro che la particolare prospettiva secondo la quale il conoscente attinge e studia la realtà. Il rapporto fra oggetto materiale e oggetto formale è riducibile al rapporto fra soggetto e oggetto, rapporto metafisico è analogo al rapporto materia-forma.

(14) Cfr. il bellissimo art. 1 della XV qs. disp. *De Veritate*: « utrum intellectus et ratio diversae potentiae sint » e anche il

c. 57 del L.I.C.G.: « Quod cognitio Dei non est discursiva ».

L'oggetto formale non può e non deve intendersi in modo puramente soggettivo, come l'oggetto materiale non deve intendersi in modo puramente oggettivo. L'uno e l'altro entrano nella struttura metafisica del conoscere in quanto tale.

Quando il soggetto studia un oggetto da un nuovo punto di vista, questo comincia a vivere d'una vita intellettualmente nuova.

Ma la nuova vita intellettuale viene generata nel conoscente anche dall'oggetto materiale. Il punto di vista formalmente nuovo dal quale l'uomo comincia a considerare l'oggetto materiale è determinato da un elemento materiale nuovo, prima non preso in considerazione.

Con l'usuale finezza di linguaggio S. Tommaso esprime il rapporto metafisico fra oggetto e soggetto e di conseguenza fra oggetto formale e oggetto materiale. « *Ex coniunctione (intellectus et intelligibilis) efficitur unum perfectum, quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore efficitur unum quod est homo habens operationes humanas* » (I Sent. d. 35, q. 1, a. 1 ad 3). « *Ex hoc quod intellectum fit unum cum intelligente consequitur intelligere* » (I, 54, a. 1 ad 3).

Chiarito il rapporto fra oggetto formale e oggetto materiale, rimane senz'altro chiarito il concetto di scienza (15).

(15) Abbiamo ora in mano la chiave per tentare di risolvere un altro problema oggi assai dibattuto, *se, e in che senso*, talune discipline umane possano dirsi scienze.

Prendiamo come esempio tipico la Pedagogia. V'è chi la confonde senz'altro con la filosofia, v'è chi ne nega il carattere strettamente scientifico, v'è infine chi la ritiene scienza nel vero significato del termine.

Le filosofie a tendenza monistica (siano esse idealistiche o materialistiche) inclinano ad assorbire totalmente la scienza nella filosofia ovvero (è proprio la medesima cosa) la filosofia nella scienza, dissolvendo filosofia e scienza in un univoco e caotico confusionismo. Quelli che negano alla Pedagogia il carattere di scienza si giustificano con due motivi. Anzitutto la scienza è quella che studia le leggi rigorose della natura, ma tutte le discipline che riguardano la libera attività dell'uomo non ammettono un inquadramento rigoroso e dunque non meritano il nome di scienza. In secondo luogo, nella Pedagogia confluisce un complesso di elementi propri di altre scienze (biologia, psicologia, ecc.). Dunque è una scienza-zibaldone, cioè non è affatto scienza.

Alla prima difficoltà è facile osservare che, in modo affatto arbitrario, viene irrigidito il concetto di scienza per riservarlo alle sole scienze della natura o comunque alle scienze esatte. Dove vi è *conoscenza riflessa organica* ivi è scienza, si tratti

o meno di scoprire leggi rigidamente esatte e matematiche.

Il concetto di scienza è analogo, nè più nè meno, che la realtà, suo oggetto: può dunque assumere tanti significati quanti sono i tipi di realtà sui quali verte la sua riflessione.

Alla seconda difficoltà si risponde che il numero di scienze che prestano il loro contributo ad altra scienza può essere indefinito e aumentare a piacimento senza sminuire in alcun modo la scientificità di essa, perchè tutto quanto entra ad arricchire il patrimonio della nuova scienza vi può entrare soltanto in ragione di *oggetto materiale*, trasfigurato nella luce della nuova prospettiva intellettuale, vivificato da una vita intellettualmente nuova. Anzi, quanto maggiore è il numero delle scienze che entrano in una scienza, tanto maggiore si rivela la sua dignità.

Nel caso tipico della Pedagogia, nessun dubbio che questa sia scienza nel senso più autentico della parola. Essa sola infatti studia l'uomo da un punto di vista da cui nessun'altra scienza antropologica lo studia: la sua *educabilità*, che non è soltanto qualcosa di soggettivo, non è dunque soltanto oggetto formale (non è oggetto formale puro) ma un aspetto realmente presente nella realtà uomo, indipendentemente da qualsiasi soggetto conoscente. Considero l'uomo come *educabile* (oggetto formale) ma non sono

Ipostatizzare l'oggetto formale di una scienza, rendendolo indipendente dal suo contenuto oggettivo, è un ricadere nell'ipostatizzazione della scienza e del concetto, nel concetto di universale formale, come pura creazione mentale. E pensare così è platonizzare nel senso deteriore della parola: è rendere il conoscere (l'idea) indipendente dalla realtà immediata. È ipostatizzare l'idea.

UNA DEFINIZIONE DI METAFISICA

Chiarito il concetto di realtà, di intelletto, facoltà del reale, di conoscenza in generale, di conoscenza riflessa o scientifica in particolare, chiarito il rapporto fra oggetto materiale e formale di una scienza, sarà finalmente possibile tentare una definizione di metafisica. Non si può intendere una definizione senza chiarire nettamente il significato di tutti gli elementi che entrano nella struttura della definizione medesima ed è chiaro che *realtà, intelletto, scienza o conoscenza, oggetto materiale e formale*, entrano necessariamente nella definizione di Metafisica.

Definiamo dunque la Metafisica come SCIENZA RIFLESSA E SISTEMATICA DI TUTTO CIÒ CHE È IN QUANTO È.

a) Diciamo *conoscenza riflessa e sistematica* per distinguerla dalla scienza volgare. Ogni uomo infatti è, *naturaliter, animal metaphysicum*, in quanto è dotato d'intelletto *facoltà di tutto ciò che è in quanto è*. Di qui che *omnis homo naturaliter scire desiderat*, ogni uomo è *naturalmente* filosofo, non può non esserlo, per il fatto stesso che è uomo. Ma altra è la filosofia naturale e spontanea dell'uomo della strada, altra la filosofia riflessa di chi spende la vita nelle investigazioni filosofiche. Vi è necessariamente continuità fra filosofia naturale, spontanea e filosofia riflessa, ma vi è pure netta distinzione. Altro è continuità, altro confusione.

Quest'elemento metafisico naturale è necessariamente presente anche nei filosofi che s'illudono di fare metafisica o che non vogliono fare metafisica. Ma confondere la loro metafisica con l'autentica metafisica equivale a confondere la metafisica spontanea con la metafisica riflessa.

b) La metafisica è conoscenza di *tutto ciò che è in quanto è*. L'oggetto proprio della metafisica, cioè l'essere trascendentale, per eminenza inclusiva, non lascia fuori assolutamente nulla, attinge nella sua universale implicanza, la totalità di tutto ciò che esiste (proprio in quanto esiste) non meno ogni singolo essere che tutto l'insieme dei medesimi.

«(Metaphysicus) considerat ens et praetermittit considerare omnia particularia entia et considerat ea tantum quae pertinent ad ens commune, quae licet sint multa, tamen de omnibus est una scientia, in quantum scilicet reducuntur ad unum » (*Metaphys.*, XI, 1, 3, Cath., n. 2203).

io che faccio l'uomo educabile: è tale indipendentemente da me. L'educabilità in quanto è un *aspetto reale* dell'uomo, l'og-

getto *materiale*, in quanto è un nuovo *punto di vista* dal quale studio l'uomo, è *oggetto formale*.

La metafisica è la prima, la somma scienza umana, onnigiustificatrice, con tendenza a sapere tutto di tutto, scienza *tendenzialmente* divina. Se l'intelletto umano fosse un intelletto perfetto e puro, questa sarebbe l'unica scienza, le altre non avrebbero più ragione di essere. Ma l'uomo in questo caso sarebbe Dio. Ecco perchè è detta *scienza divina*. La filosofia è la *scienza delle scienze* perchè destinata a dare senso, giustificazione definitiva e suprema a tutte le altre scienze.

In tanto esistono altre scienze in quanto l'intelletto umano è potenziale, imperfetto, in quanto solo imperfettamente attinge la realtà di tutto ciò che è in quanto è. « *Intellectus attingit totum ens non totaliter totum* ».

Nessuna scienza umana può sfuggire al suo naturale inserimento implicito nella metafisica come nessun concetto umano può sfuggire al suo inserimento implicito nel concetto di essere, nell'intuizione immediata dell'essere analogo. Anzi, se l'intuizione dell'intelletto nostro, fosse intuizione perfetta vi sarebbe una sola scienza e questa sarebbe la filosofia. Se vi è molteplicità e diversità di scienze ciò dipende unicamente dall'intelletto nostro essenzialmente imperfetto costretto a considerare, parte a parte, il contenuto totale dell'intuizione per mezzo di concetti parziali, e per ciò stesso il contenuto implicito dell'intuizione metafisica a traverso una molteplicità di scienze.

S. Tommaso dice che la ragione della molteplicità dei nomi che siamo costretti ad usare e dei concetti che siamo costretti a formarci per designare la semplicissima essenza di Dio, dipende unicamente dall'intelletto nostro. Il principio vale anche per la conoscenza di qualsiasi altro essere. Noi non possiamo esprimere nessun essere con un solo nome. Per intendere e penetrare qualsiasi essere abbiamo bisogno di usare una quantità di nomi, senza che nessuna molteplicità di concetti valga ad esaurire il contenuto della cosa conosciuta.

Ogni concetto particolare solo imperfettamente esprime qualsiasi esistente anche finito. La molteplicità dei concetti sono *diversae similitudines imperfectae, quarum quaelibet a perfecta formae repraesentatione deficit...* *Diversitatis ergo vel multipliciter nominum causa est ex parte intellectus nostri...* (*De Pot.*, q. 7, a. 6, c.).

In Dio, formalmente, vi è una scienza sola che è *intuizione perfettissima, assolutamente attuale, presenziale, immediata*, ch'è un solo atto purissimo mediante il quale Dio vede se stesso e tutto ciò che ha ragion d'essere. La *molteplicità* di scienze che noi mettiamo in Dio (scienza di visione, di semplice intelligenza, scienza media) ha ragion d'essere soltanto nell'imperfezione dell'intelletto nostro. Da parte di Dio nella sola scienza di visione, immediata e presenziale, egli vede assolutamente tutto. Non ha bisogno di moltiplicare le scienze.

Dove vi è molteplicità vi è parzialità, vi è imperfezione, vi è potenzialità: vale questo tanto per l'ordine dell'essere, che per l'ordine del conoscere.

La metafisica sia come conoscenza intellettuale immediata, sia come conoscenza riflessa, si distingue nettamente da qualsiasi scienza particolare. Si distingue perchè essa sola studia formalmente ciò che è *in quanto è*.

Il suo *oggetto formale* è inconfondibile con quello di qualsiasi altra, poichè solo la filosofia studia la struttura dell'esistente in quanto esistente.

Tutte le altre scienze non studiano l'insieme delle cose e ogni singola cosa in quanto *sono*, ma soltanto sotto un determinato e limitato aspetto dell'*essere*.

Le scienze matematiche ad esempio studiano il reale in quanto *misurabile e calcolabile*, limitandosi all'aspetto quantitativo.

Come il concetto dell'essere è distintissimo da ogni altro concetto, pur includendo attualmente tutti gli altri, così la metafisica è distintissima da ogni altra scienza pur includendole tutte, dal punto di vista dell'oggetto materiale.

Come tutti i concetti particolari sono impliciti nel concetto trascendentale dell'essere, così tutte le scienze particolari sono *implicite* nella metafisica. Come tutte le nozioni particolari implicano la nozione trascendentale dell'essere, così tutte le scienze presuppongono la metafisica volgare e spontanea umana della percezione della realtà in quanto tale.

Come ogni concetto particolare costituisce, di necessità, un chiarimento e un'esplicitazione del contenuto totale della nozione trascendentale dell'essere, così ogni scienza costituisce, necessariamente, un chiarimento e un'esplicitazione del contenuto implicito della metafisica, come scienza di ciò che è in quanto è. Come la filosofia conferisce ad ogni scienza la ultima e suprema giustificazione, così ogni scienza chiarisce e completa le conquiste della metafisica. Come vi è necessaria collaborazione fra la nozione trascendentale dell'essere e tutte le nozioni particolari, così vi è necessaria collaborazione fra la metafisica e le scienze particolari.

La definizione di metafisica dev'essere tale che la distingua nettamente da qualsiasi altra scienza, dalle pseudometafisiche, come dalla metafisica spontanea e naturale dell'uomo. Ora la definizione data sembra rispondere a questa triplice esigenza.

Se si vuole usare la parola *scienza*, occorre distinguere accuratamente fra scienza volgare e scienza riflessa.

La metafisica come *conoscenza riflessa e organica di tutto ciò che è in quanto è*, la pone al di sopra di qualsiasi scienza particolare e la distingue nettamente non solo dalla metafisica volgare ma anche da qualsiasi pseudo-metafisica.

Solo la filosofia dell'essere trascendentale, come eminente e attuale inclusione tutto il reale, risponde appieno alla scienza che intende studiare il *reale in quanto tale*. Tutte le altre filosofie in luogo di fondarsi su tale pienissima e totale nozione dell'essere, partono da punti di vista *particolari*, da nozioni *parziali* (idea, materia, divenire ecc.) onde sono necessariamente *unilaterali* ed *esclusiviste*. Di fatto non studiano la *realtà in quanto tale*, di fatto rimangono filosofie *inframetafisiche*, solo *materialmente* e *implicitamente*, potranno dirsi metafisiche, *formalmente* no, perchè sbagliano il cammino in partenza.

È chiaro che ogni filosofia è *spontaneamente, naturalmente*, metafisica perchè *tende* allo studio della realtà in quanto tale, ma se di fatto fallisce il metodo ch'è quello di *partire dalla nozione trascendentale, analoga, onniinclusiva dell'essere*, sfocia fatalmente in una metafisica fallimentare, ovvero nel fallimento della

metafisica. E tale filosofia, metafisica non si può dire, in senso stretto e rigoroso.

Dirla una metafisica è pregiudicare il valore assolutamente trascendentale e onnicomprensivo della metafisica stessa.

La storia della filosofia moderna e contemporanea con tutto il suo pesante fardello di confusionismi e imprecisioni esige un differenziamento netto ed accurato.

GLI ATTRIBUTI DELLA METAFISICA

Gli attributi e le note caratteristiche della metafisica sono gli attributi e le note caratteristiche dell'essere e dell'intenzionalità tomista.

La conoscenza dell'essere è al di sopra di tutte le categorie, è *trascendentale* nel senso che il suo oggetto supera, per vastità di estensione, per evidenza e chiarezza, l'oggetto di tutte le scienze particolari.

La metafisica è scienza radicalmente *analogica*, perchè scienza dell'uno e del molteplice. In tanto infatti la metafisica è scienza onniinclusiva in quanto è analogica. Essa attinge la struttura intrinseca dell'esistente singolare e le relazioni estrinseche che lo connettono con la molteplicità degli esseri tutti.

Distinguendo fra concretezza materiale e concretezza spirituale si può anche dire che la metafisica è la più *concreta* di tutte le scienze. Infatti la percezione dell'essere, supposta in ogni altra percezione, è la più concreta di tutte. Il concetto dell'essere attinge, imperfettamente, tutto ciò che vi è di più concreto e di individuale in ogni essere (*quod intimius convenit rebus*).

Prendendo la parola esperienza in senso alquanto diverso dall'usato, e molto ampliato, si potrebbe persino dire che la metafisica è la scienza più *sperimentale* di tutte, in quanto, la nozione dell'essere, da cui parte e attorno a cui si sviluppa, è fondata sulla percezione che è il sustrato di ogni altra esperienza umana: vale a dire l'esperienza dell'essere (16).

La metafisica in quanto ha per strumento l'intelligenza come tale, la facoltà che costituisce l'uomo distinguendolo da ogni altro essere cosmico, si può anche dire la scienza più caratteristicamente *umana*. « Propria autem operatio

(16) Se facciamo equivalere « esperienza » a « intuizione tomistica dell'essere », credo si possano accettare le seguenti affermazioni di Marcel de Corte :

« En réalité, ce n'est pas la science qui constitue le type de connaissance le plus rigoureusement expérimentale qui soit, mais bien la philosophie. L'expérience de l'être investit toute la philosophie et la pénètre par tous ses pores. La philosophie est semblable à une éponge que traversent et nourrissent les courants de la mer de l'être. C'est dans la mesure où elle quitte son lieu naturel, où elle mime la science, que la philosophie se dessèche et meurt » (*Expérience et connaissance*, in « Actas », vol. I del « Congreso Internacional de Filosofía » (Barcelo-

na, octubre 1948), Instituto Luís Vives, Madrid, 1949, pp. 357).

« Cette expérience de l'être est en un sens indicible, mais elle sous-tend de ses assises toutes nos autres expériences du réel, les relie, les étoffe, les anime, et les transforme en connaissances organiques, à peu près comme l'âme coordonne les divers éléments du corps, leur confère une cohésion et les vitalise de sa présence totale et invisible. Chaque expérience que nous avons du réel, à un degré quelconque, acquiert une tonalité, une résonance, une harmonie et une portée authentique, dont elle serait dépourvue si, tout en restant apparemment la même, elle n'était pas enracinée en cette expérience fondamentale » (*ibid.*, p. 360).

hominis in eo quod est homo, est intelligere et ratione uti; unde oportet quod principium huius operationis, scilicet intellectus, sit illud quo homo speciem sortitur». (Qs. disp. De Anima, a. 3). Scienza concreta, e persino sperimentale, si potrebbe dire la metafisica, ma solo in quanto, nella sua trascendentalità spirituale, contiene eminentemente tutto quanto vi ha di positivo nei concetti di concretezza e di esperienza, toltene le negatività.

METAFISICA E SCIENZA

La definizione di metafisica, sopra abbozzata, permette di insistere ancora, e meglio precisare il rapporto fra metafisica e scienze.

Il rapporto fra metafisica e scienze particolari è comandato dal rapporto fra il concetto dell'essere eminentemente trascendente e i concetti particolari, come s'è già accennato (17).

Ecco il carattere che differenzia subito nettamente la metafisica dalle scienze particolari. La metafisica è scienza *totale*, le scienze, altre dalla metafisica, sono tutte scienze *particolari*, o scienze parziali. Le scienze particolari stanno alla metafisica come la parte sta al tutto. Le scienze particolari fra loro stanno invece come la parte sta alla parte. Il tutto si distingue dalle parti perchè necessariamente le include, in ragione di inclusione totale. Le parti stanno fra loro in ragione di mutua esclusività. Questo tutto, ch'è Pietro, è nettamente distinto dal suo braccio e dal suo occhio, ma include sia il braccio sia l'occhio: il tutto trascende l'occhio e il braccio per inclusione; nè l'occhio include il braccio nè il braccio include l'occhio.

Le scienze particolari hanno fra loro un rapporto nettamente distinto dal rapporto che hanno con la metafisica: rapporto di mutua estraneità e esclusività. La *matematica* è totalmente estranea alla *biologia* e quando entrasse, come calcolo, nelle leggi biologiche, viene trasfigurata, vivificata, animata, dalla visuale biologica e si trasforma in *biologia matematica*.

Tuttavia le scienze particolari non si scindono, ma si organano insieme in quanto s'inseriscono *materialmente*, non *formalmente*, nell'insieme dell'umanissima fra le scienze ch'è la metafisica.

LA CLASSIFICAZIONE DELLE SCIENZE

Ed ecco aperta la via alla classificazione scientifica, problema non sempre chiaramente risolto nella filosofia contemporanea.

Le singole scienze particolari, come la matematica, la chimica, la fisica, la biologia, la medicina, con il progresso dell'investigazione, vanno man mano di-

(17) « Scientiae aliae quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia obiecta scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod ens, sed ens quod est huiusmodi ens, sci-

licet vel numerus, vel ignis vel aliquid huiusmodi » (IV Met., L. I, Cath. n. 350). « In hac scientia (metaphysica) nos quaerimus principia entis in quantum est ens » (ib., n. 533).

videndosi e suddividendosi quasi per cariocinesi, proliferando in una indefinita quantità di scienze nuove. Il fatto avviene per tutte le scienze: ogni tanto una di queste scienze derivate, o un gruppo di esse, si va rendendo indipendente, acquistando una fisionomia propria, e relativamente autonoma.

Il moltiplicarsi della specializzazione, il crearsi di nuove Facoltà, di nuovi titoli di studio, può dare un'idea del fatto.

Oggi, più che mai, un esatto concetto di classificazione scientifica potrebbe essere di notevole vantaggio e solo la metafisica come *scientia scientiarum*, può permettere di fondare un esatto concetto della classificazione scientifica.

In base a quanto finora è stato detto potremo ora facilmente rilevare un doppio carattere metafisico della classificazione scientifica.

1) *Posteriorità della classificazione alla scoperta scientifica*. Non è altro che una conseguenza immediata della posteriorità dell'idea alla realtà, del conoscere all'essere, del sistema ideale al sistema reale: *nihil in intellectu quod prius non fuerit in re*. Il sistema vero non è lo sviluppo arbitrario di un'idea, in senso aprioristico, indipendentemente dalla realtà, ma l'espressione della realtà medesima. Il vero sistema è il contesto di idee rivelante il contesto della realtà medesima.

Conoscere è essenzialmente scoperta della realtà, ma non è scoperta soggettiva se non in quanto è rivelazione oggettiva. Lo scoprire dell'intelletto umano presuppone il rivelarsi della realtà conosciuta.

2) *Classificazione a sistema aperto*. È una caratteristica immediata dell'*a-posteriorità* dell'ideale al reale. Finché rimarrà qualcosa da esplorare nell'inesauribile campo della realtà, sarà possibile la creazione e la formazione di scienze nuove. A meno che l'uomo si creda Dio, qualcosa da scoprire rimarrà sempre. Ogni volta però che l'uomo s'è creduto l'arbitro supremo dell'universo attraverso una filosofia o una teoria scientifica, è sempre stato e sempre sarà clamorosamente smentito dai fatti e dalla Storia.

La classificazione delle scienze a sistema chiuso ha luogo soltanto in clima aprioristico, razionalistico, idealistico, dove la ragione umana anziché auscultare la realtà e scoprirne docilmente e umilmente le leggi, si fa presuntuosamente legifera, signora, misura ultima, della verità.

Ecco perché la classificazione moderna delle scienze, seguendo il criterio cartesiano, ha ancora un significato rigido, chiuso, univoco.

METAFISICA E FILOSOFIA

L'approfondimento dei concetti che entrano nella definizione di metafisica, così come abbiamo brevemente enucleato, implica ancora la soluzione di un'altra questione oggi dibattuta: *se la filosofia sia essenzialmente metafisica*, in altre parole: se metafisica e filosofia coincidano.

Da quanto s'è detto circa il contenuto e le caratteristiche della metafisica è chiaro che metafisica e filosofia coincidono.

Se la filosofia ha per oggetto lo studio dell'essere in quanto essere, una

filosofia che non ci dia la struttura ontologica, metafisica, delle cose, non è più metafisica. Nella misura in cui una filosofia è pseudometafisica, è anche pseudo-filosofica, cioè infrafilosofica.

Una metafisica generale che non sia, ipso facto, una metafisica concreta nel senso spiegato, è possibile soltanto quando si pone alla base del filosofare un concetto astratto dell'essere. Vi è una sola metafisica generale ed è quella che, partendo dall'essere finito, in quanto tale, trova la sua sufficienza esclusiva e assoluta nell'Infinito Creatore. Il nuovo corso di filosofia di Lovanio (Van Steenberghen) e il recente corso del Jolivet, seguono questa via. Lo Steenberghen e il De Raeymaeker, sotto il nome di ontologia, trattano sia la metafisica generale, sia la teodicea. Una via simile, sebbene alquanto divergente, segue il Jolivet, comprendendo, sotto il nome di metafisica, sia la teologia, sia la teodicea (18).

Ritengono alcuni che la logica, la critica, la psicologia, la morale, l'estetica, entrino nel dominio della filosofia, ma non siano metafisica. Una logica, una critica, una morale, un'estetica, una psicologia, che non ci diano rispettivamente la struttura ontologica della logica, della morale, della estetica, della psicologia ecc. non sono per nulla filosofia. Come la parola rivela la struttura del pensiero, così la logica rivela la struttura dell'ordine logico (che non è *nulla* ma qualcosa di *reale*) l'estetica rivela la struttura dell'ordine estetico, la morale rivela la struttura dell'ordine morale ecc. È impossibile una metafisica non critica come una critica non metafisica, com'è impossibile un'estetica non metafisica e una morale non metafisica ecc.

Nell'ordine trascendentale la cosmologia, la psicologia, la morale, la logica, sono necessariamente *parti* della metafisica e stanno alla metafisica dell'essere finito come le parti stanno al tutto, allo stesso modo come, nell'ordine predicamentale, le diverse scienze mediche stanno alla medicina generale, e le diverse sottoscienze della biologia alla biologia generale.

Chi negasse a qualsiasi di questi settori speciali della metafisica, il carattere metafisico sarebbe come colui che volesse negare il carattere di biologia all'istologia, alla fisiologia, e alle altre scienze biologiche.

La morale *pura* nel senso che non sia metafisica-morale non si dà, come non si dà la logica pura che non sia metafisica-logica. Tutto ciò che appartiene alla realtà, che è *qualche cosa*, ha la sua determinata struttura metafisica e rientra nell'oggetto della metafisica. Compito della filosofia morale, della filosofia logica, della filosofia psicologica, è proprio quello di darci la struttura metafisica di questi determinati e particolari settori della realtà. Dunque la morale è metafisica-morale, o, se si vuole, morale metafisica, la logica è metafisica-logica, o logica metafisica, l'estetica è metafisica-estetica o estetica-metafisica.

La morale come filosofia si distingue nettamente dalla morale come storia.

(18) Questo è l'esplicito pensiero di san Tommaso: « Eadem enim est scientia primi entis et entis communis » (In *Met.* L. VI. lect. 1. Cath. n. 1170). Del resto che cosa studiano le altre parti della metafisica se non

i « principia et causae substantiarum »? E questo è proprio l'oggetto della Metafisica, secondo S. Tommaso. Cfr. In *Met.* L. XII. lect. 1. Cath. n. 2416.

o come scienza pratica, o tecnica casuistica. Altro è scienza morale in tutta la vasta accezione dei suoi significati, altro la filosofia morale.

Tale classificazione non può essere intesa se non da chi tien fermo al significato intuitivo del terzo grado di astrazione.

Nella metafisica dell'essere trascendentale, per eminenza inclusiva dei singoli, metafisica e filosofia necessariamente coincidono; altrimenti seguirà una caotica confusione fra filosofia e scienze.

Se purtroppo, non sempre la filosofia Scolastica ha fatto della filosofia morale e della filosofia logica una metafisica della morale e della logica, questo è tutt'altro che un guadagno e un vantaggio. Non è certo un contributo positivo di chiarimento. La fondazione metafisica della morale, della logica, dell'estetica, porterà la più meravigliosa sistemazione nella filosofia dell'essere.

Le diverse parti della filosofia si subordinano alla metafisica in ragione di parte a tutto, sia dal punto di vista dell'oggetto materiale, che dal punto di vista dell'oggetto formale.

Le diverse scienze particolari si subordinano alla metafisica come parti di fronte al tutto *soltanto* in ragione dell'oggetto materiale.

Le diverse parti della filosofia rimangono sul piano trascendentale, le diverse scienze particolari si trovano invece sul piano predicamentale.

Le diverse parti della filosofia rimangono sul piano dell'analogo, le diverse scienze particolari si trovano invece sul piano univoco.

Un approfondimento di questi problemi esula dai limiti di questo articolo.

METAFISICA E SPIRITUALISMO

La metafisica si fonda sulla conoscenza più spirituale dell'uomo: l'intelazione dell'essere e rivela l'infinita profondità dello spirito. Solo la nozione trascendente dell'essere perchè includente tutte le alterità del reale, tutte le molteplicità e categorie particolari, è nozione veramente spirituale.

Ogni alterità, ogni molteplicità, ogni categoria esplicitamente o implicitamente spaziale, è nozione necessariamente parziale, e sta alla nozione trascendentale onniincludente dell'essere come la parte sta al tutto.

Immanenza-trascendenza, interiorità-esteriorità, soggetto-oggetto, astratto-concreto, *reale* come *opposto* ad *ideale*, in senso esclusivo, sono tutte superate dalla nozione trascendentale e analoga dell'essere.

Qualsiasi filosofia che si fondi su una di queste alterità, in quanto s'opponne per esclusione alla correlativa, non potrà risolversi in uno spiritualismo integrale. Una sola è la nozione spirituale per eccellenza, la nozione dell'essere trascendentale e analogo, per eminente inclusione intenzionale.

Soltanto questa nozione, superando ogni esclusivismo e ogni unilaterale prospettiva della realtà, può fondare uno spiritualismo filosofico integrale.

Alla metafisica non conviene meno l'attributo dell'esteriorità che dell'interiorità, della soggettività che dell'oggettività, dell'immanenza che della trascendenza. L'essere dell'interiorità, come dell'esteriorità, del soggetto come del-

l'oggetto, della trascendenza come dell'immanenza, sono superati per implicanza nella nozione trascendentale dell'essere.

Il concetto trascendentale dell'essere include, *implicitamente* anche il Trascendente, « *Omnia cognoscentia cognoscunt Deum implicite in quolibet cognito* » (*De Verit.*, q. 22, a. 2, ad 1).

L'essere finito, metafisicamente analizzato, rivela di necessità assoluta il Trascendente, in modo esplicito. Son le vie che provano l'esistenza di Dio. In quanto la metafisica del finito include, in modo implicito, il Trascendente, e lo rivela in modo esplicito, si potrebbe dire che metafisica e trascendenza si equivalgono, ma evidentemente in modo assai improprio.

Notiamo intanto: spiritualità e apertura totale, universale, intenzionalmente onniinclusiva, sono la medesima cosa.

Solo lo spiritualismo come pienezza intenzionale, ovvero come intenzionalità onniincludente, può venire trionfalmente incontro a quella sete d'interiorità, che, apparsa con l'idealismo, con assai maggior serietà d'impegno ricercano quei filosofi di buona volontà che sono gli spiritualisti cristiani d'Italia e dell'Estero.

Una spiritualità che sia astrazione più o meno svuotata di contenuto ontologico è repellente come la ragion pura di Kant.

METAFISICA E PROGRESSO

« *Intellectus cognoscit totum ens non totaliter totum* » (*De Verit.*, q. 2, a; 1. ad 3). Veramente S. Tommaso dice: « *Intellectus cognoscit totum Deum sed non totaliter totum* », ma è chiaro che se *cognoscit totum Deum* a fortiori *cognoscit totum ens finitum*, sia come totalità singola, sia come totalità d'insieme.

Nessuna espressione caratterizza meglio la conoscenza metafisica quale s'è rapidamente delineato in queste pagine.

Nell'articolo precedente, sulla medesima questione, quando lo scrivente usava l'espressione « *inadeguazione radicale* fra essere e pensiero, che ogni uomo sincero deve francamente riconoscere al fondo d'ogni sua esperienza conoscitiva », voleva proprio tradurre quest'espressione di S. Tommaso: « *Intelligit totum ens sed non totaliter totum* ».

Qualsiasi cosa l'uomo conosca fa conosce sempre *tota*, però mai *totaliter tota*. Nella nozione e percezione trascendentale dell'essere l'uomo conosce ogni cosa in modo totale, ma non conosce *totalmente* cioè *perfettamente* nulla.

Tutt'altro che negare la classica *adaequatio intellectus et rei*! Chi scrive afferma decisamente un'*adaequatio totius intellectus et totius rei*, in senso pieno, ma esclude, non meno decisamente, un'*adaequatio totaliter tota*, cioè onniesautiva, perfettamente esplicita, cioè comprensiva.

Rimane dunque possibile un indefinito approssimarsi all'adeguazione perfetta, senza per altro che sia possibile raggiungerla.

Solo in questo senso, in quel medesimo articolo, chi scrive affermava esser

meglio parlare di definizione *approssimativa*, anzichè di definizione assoluta, di approssimazione alla verità, anzichè di adeguazione. In dialogo con i filosofi moderni, usando il loro linguaggio opponevo *inadeguazione* ad *adeguazione*, nel senso razionalistico, trionfante nella filosofia moderna, come *adeguazione matematica*.

È chiaro dunque che si possono dare varie definizioni di metafisica, le quali tutte si confermano mutuamente, si completano mutuamente, si chiariscono mutuamente e tutte insieme convergono verso un'adeguazione sempre più perfetta della verità.

Si possono dare della metafisica almeno altrettante definizioni quante sono le proprietà trascendentali dell'essere.

Posso definire, è vero, la metafisica come *scienza della realtà in quanto realtà*, ma dirò di più se preciserò che la realtà in quanto tale implica necessariamente la *realtà totale*. È come un aggiungere all'essere l'attributo trascendentale dell'unità, poichè «totalità» detta in senso trascendentale e analogo, equivale esattamente all'attributo dell'unità metafisica, trascendentale.

Potrei anche definire la metafisica come *scienza dell'uno e del molteplice in quanto tale*, oppure *scienza della struttura della realtà in quanto tale*, o anche *scienza dell'analogo in quanto tale*.

Tutte definizioni valide, tutte mutuamente complementari.

Tutt'altro che relativismo universale! Sono definizioni aventi tutte un valore assoluto anche singolarmente prese, ma altro è valore assoluto, altro è onnicomprensione esaustiva.

Il senso dell'inadeguazione del proprio conoscere coincide con il senso della ricchezza inesauribile della realtà, che potremmo anche dire senso del mistero, in questo senso ben preciso; il qual senso si traduce poi in quel senso di modestia intellettuale, di umiltà, di riconosciuta dipendenza dalla verità, ch'è indubbiamente la prima e più necessaria dote d'ogni buon filosofo.

Che vi sia questo senso di docilità e modestia intellettuale in Platone, in Aristotele, in Tommaso d'Aquino, in tutti i migliori filosofi classici è innegabile. Che cos'è quella continua scepsti (nel senso etimologico!) in Platone da un dialogo all'altro, quel continuo svariare di motivo in motivo, quella continua insoddisfazione di se stesso? Nessuno più di lui s'è accorto che la realtà è ricchezza inesauribile.

Un notevole progresso di pensiero è innegabile nello stesso S. Tommaso. Sappiamo quale distanza, quanto a precisazioni e chiarimenti vi sia, ad esempio, fra il Commento alle Sentenze, giù giù fino alle bellissime *Quaestiones Disputatae*, e alla *Somma Teologica*. L'esegesi storico-critica va di giorno in giorno rivelando sempre meglio il vero S. Tommaso.

Non si tratta di crisi di pensiero come quella di Kant, e tanto meno di relativismo o di scetticismo, ma soltanto d'un possesso sempre più pieno e sicuro della verità.

Ecco come si deve intendere il progresso della metafisica: avviene per la verità filosofica quel che avviene per lo sviluppo della verità cristiana. La verità filosofica, come la verità teologica è una sola, è impossibile che se ne

diano due; ma quest'unica verità è tanto ricca che nessuna mente umana potrà mai esaurirne la pienezza: sarà sempre possibile apportarvi *esplicitazioni* nuove, già presenti nell'infinita ricchezza della nozione trascendentale dell'essere ma non debitamente accentuate. Ralleghiamoci: è rimasto qualcosa da dire anche per noi e si rallegrino anche i posteri, rimarrà qualcosa per essi pure!

La filosofia dell'essere, in senso pieno e pregnante, è necessariamente la filosofia della verità totale. Le eresie danno spesso occasioni a preziose precisazioni dottrinali, latenti nel deposito della Rivelazione, ma non sempre valorizzate. Le diverse filosofie (che non sono eresie perchè in campo puramente filosofico l'eresia non ha senso) esagerando unilateralmente una verità, danno occasione alla filosofia dell'essere, di precisare bene le sue posizioni e rivelare aspetti fino allora rimasti nell'ombra.

Questo il progresso della metafisica!

Ha la sua parte di verità e l'idealismo e il positivismo e l'esistenzialismo: ma son tutte esigenze unilaterali, eminentemente presenti e soddisfatte nella ricca filosofia dell'essere.

Riconoscere, in questo senso, il progresso metafisico, equivale a riconoscere il significato radicalmente analogo della realtà, sia come unità ricca dei singoli esistenti, sia come complesso universale.

METAFISICA E TOMISMO

Basata sul ricco significato dell'intenzionalità del conoscere umano, la filosofia tomista si rivela come la metafisica per eccellenza.

Tutte le altre filosofie possono trovare in essa amplissimamente inverte e superate le esigenze del pensiero umano.

Ma occorre accennare esplicitamente ad alcuni presupposti e conseguenze più o meno immediate, aventi, a mio modo di vedere, un'importanza decisiva per intendere il significato del tomismo. Son cose risapute, come quelle già dette, ma sento il bisogno di esprimerle a mia giustificazione.

Si tratta di principi fondamentali, interpretati talora dai tomisti secondo indirizzi opposti. Fra le opposte tendenze per la solidità della costruzione filosofica, per l'avvenire del tomismo, credo urga scegliere risolutamente una direzione. Sono principi colti nell'esperienza immediata, di valore assoluto, appena accennati, che meriterebbero essere sviluppati a fondo. Si potrebbero dire i primati del tomismo (19).

1) *Primato dell'essere sul non essere*, sia in senso ontologico, che in senso logico e psicologico. Tutto ciò che ha ragion di non-essere s'appoggia necessariamente sull'essere, non è possibile e pensabile se non presupponendo l'essere e per riferimento ad esso.

2) *Primato dell'assoluto sul relativo*. Non è che un'esplicitazione del prin-

(19) Inutile avvertire che *primato* qui significa *priorità di natura*, non in senso cronologico, ma in senso strutturale.

cipio anteriore. L'assolutezza (almeno *relativa*) è infatti attributo essenziale dell'essere; il relativo invece ha ragione di non-essere e sta all'assoluto come il non-essere sta all'essere.

3) *Primato dell'essere sul divenire*. Impossibile e impensabile è il divenire senza il presupposto dell'essere, proprio come il nulla è impossibile, impensabile e inesprimibile, di per se stesso, senza riferimento all'essere. Il divenire che non sia *qualcosa che diviene* non esiste.

4) *Primato del bene sul male*. Il male non è concepibile se non come privazione del bene, onde il male assoluto è altrettanto impossibile, impensabile, inesprimibile che il nulla. Questo principio ricorda il celebre episodio di san Tommaso alla mensa di Luigi IX: *actum est de Manichaeis!*

5) *Primato dell'uno sul molteplice*. Sia lo stesso S. Tommaso a commentarlo. « Multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad unum quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique diversorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unitatis... unde non est multitudo non participans uno: sed quae sunt multa partibus, sunt unum toto, et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subiecto; et quae sunt multa numero sunt unum specie, et quae sunt multa specie sunt unum genere, et quae sunt multa processibus sunt unum principio » (S. Theol., I, 11, 1 ad 2).

6) *Primato dell'atto sulla potenza*. Non è altro che un aspetto del primato dell'essere sul non-essere. La potenza infatti sta all'atto proprio come il non essere all'essere.

7) *Primato del principio d'identità sul principio di contraddizione*. L'ha osservato molto giustamente il P. Garrigou-Lagrange O. P. e l'ha esaurientemente documentato, in un ottimo studio, il P. Verardo O. P. in *Divus Thomas* (Plac.), 1944-46, pp. 69-95.

Il venerando P. Manser O. P. di Friburgo (Svizzera), nella sua forte opera: *Das Wesen des Thomismus*, sostiene a spada tratta il primato assoluto del principio di contraddizione, e non è lui solo nelle file del più rigido tomismo. *Salva reverentia* verso un tanto studioso e verso quanti la pensano come lui, lo scrivente si allinea, senza esitazione, con gli autori che sostengono il primato del principio d'identità. Questo primato non è diverso dal primato dell'essere sul non-essere, dell'uno sul molteplice. Anche se di fatto il principio di contraddizione non è altro che la formula negativa del principio d'identità, è tutt'altro che indifferente sostenere il primato di una formula o dell'altra, come è tutt'altro che indifferente sostenere il primato dell'atto sulla potenza o della potenza sull'atto.

Il principio d'identità-contraddizione è il vero *principium principiorum* del tomismo, dal quale prendono senso e sviluppo tutti gli altri principi. Gli altri principi metafisici non ne sono che un'estensione e un'esplicitazione. Non s'intende, evidentemente, il principio d'identità in senso matematico, ma in senso metafisico, analogo, attributo essenziale dell'essere, avente un significato tanto aperto e denso quanto la stessa nozione dell'essere.

Come l'essere è intrinsecamente analogo, così il principio d'identità e tutti i principi che poggiano su di esso sono intrinsecamente analogi.

8) *Primato dell'affermazione sulla negazione.* È un'ulteriore esplicitazione dei primati sopra elencati. « *Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione; quod ex hoc patet quod omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare* » (*De Pot.*, q. 7, a. 5).

Ne consegue, in modo immediato, il primato della teologia naturale positiva sulla teologia naturale negativa, ovvero dell'aspetto positivo sull'aspetto negativo della teologia metafisica o metafisica teologica che dir si voglia.

Da questo punto di vista non si può condividere l'opinione del P. SERTILANGES (*S. Thomas d'Aquin*, vol. I, p. 190) il quale attribuisce un carattere esageratamente negativo alla metafisica teologica tomista.

9) *Primato dell'intelletto sulla volontà.* Com'è possibile, impensabile, inesprimibile, il divenire puro che non presupponga l'essere, *qualcosa che* diviene, così è impossibile, impensabile, inesprimibile la volontà pura che non presupponga l'intelletto, che non sia *appetito intellettuale* (*appetito dell'intelletto*). L'intelletto sta alla volontà proprio come l'essere sta all'agire.

10) *Primato gnoseologico dell'immediato sulla mediazione.* Sebbene a primo aspetto non appaia subito come questo derivi dai precedenti primati, tuttavia non è altro che un'esplicitazione di quanti primati abbiamo finora recensito. Basti ricordare il primato assoluto del *concetto-intuizione* dell'essere su tutti gli altri elementi del conoscere umano; la loro inclusione nell'eminente ricchezza gnoseologica e ontologica di questo contatto immediato dell'intelletto con la realtà.

11) *Primato dell'esistente sul possibile*, sia in senso gnoseologico che in senso ontologico. Più chiaramente: primato del reale sull'ideale, dell'ordine ontologico sull'ordine logico, primato del sistema reale sul sistema ideale. Il possibile non è altro che *id quo intellectus humanus imperfectus et potentialis potentiam sive activam sive passivam existentis attingit* (Cfr. *De Pot.*, p. 1, specialmente articoli 1, 2, 3).

12) *Primato assoluto della positività sulla negatività*, in tutti i sensi questa negatività sia intesa. Primato della positività logica sulla negatività logica, della positività psicologica sulla negatività psicologica. Non ha senso ed è impensabile il dubbio se non come certezza imperfetta, non ha senso ed è impensabile il problematicismo se non come soluzione imperfetta, non ha senso lo scetticismo se non come imperfetto possesso del vero.

13) *Primato assoluto della verità sull'errore.* Come il male non è possibile, pensabile ed esprimibile se non come privazione di bene, così l'errore non è possibile e pensabile se non come privazione di verità. L'errore assoluto è altrettanto impossibile che il male assoluto.

14) *Primato dell'intelligibile sul sensibile e dell'intelletto sulla ragione.*

Anzitutto primato dell'intelligibile sul sensibile: abbiamo visto non essere altro che una logica conseguenza del primato della forma sulla materia o dell'essere sull'agire (*agere sequitur esse*).

Primato dell'intelletto sulla ragione. È impossibile e impensabile la ragione se non come intelletto imperfetto e perciò discorrente. La filosofia mo-

derna, da Kant in poi specialmente, capovolge questo rapporto, facendo della ragion discorrente la facoltà suprema. Simile capovolgimento doveva fatalmente portare la filosofia moderna al divenirismo assoluto della ragione che si risolve nel moderno problematicismo assoluto e nel relativismo universale, universale piaga della filosofia moderna.

15) *Primato assoluto dell'analogo sull'univoco, sia in senso ontologico sia in senso gnoseologico.* La realtà è radicalmente analoga, vale a dire, una-molteplice sia come singolo esistente, sia come insieme dei singoli. L'unità-molteplicità o analogia dei singoli la diciamo *composizione* (molteplicità di perfezioni intrinseche) l'unità-molteplicità dell'insieme la diciamo semplicemente *molteplicità sostanziale*.

L'essere dunque è essenzialmente analogo.

Come poi nell'ordine gnoseologico la conoscenza analoga includa tutta la conoscenza univoca, s'è già detto prima.

16) *Primato della teoria della partecipazione sulla teoria della potenza e dell'atto.* Il Manser, nella splendida sintesi del tomismo già citata, fa genialmente riverberare in tutto il complesso organarsi della filosofia tomista il grande motivo della potenza e dell'atto. Giunto alla fine del volume il lettore deve naturalmente concludere: la filosofia di S. Tommaso è, per essenza, la filosofia della potenza e dell'atto.

Ed è verissimo: questa teoria pervade tutto il tomismo e ritorna in tutte le pagine dell'Aquinate. Ci si può tuttavia domandare se questa sia la teoria suprema del tomismo, se per caso non vi sia una teoria più profonda e più universale ancora che precisi e dia il senso alla stessa teoria della potenza e dell'atto.

Il problema è stato brillantemente risolto con due recenti monografie che nessun studioso del tomismo può ignorare. Vogliamo riferirci alle monografie del Fabro e del Geiger sopra citate. Questi due autori, che hanno lavorato sul medesimo argomento, nel medesimo tempo, indipendentemente l'uno dall'altro, sono riusciti a scoprire e documentare ampiamente taluni aspetti fondamentali del tomismo, sfuggiti quasi per completo anche ai massimi commentatori tomisti antichi e recenti. Con questi due autori, lo scrivente afferma recisamente il primato della partecipazione sulla teoria della potenza e atto.

È proprio nel primato della partecipazione che si rivela il genio dell'Aquinate creatore d'una sintesi insuperabile con i motivi centrali del Platonismo e dell'Aristotelismo.

Tutti questi primati si snodano l'uno dall'altro, stanno e cadono insieme. Si potrebbe dimostrare che sono tutti impliciti nel primato assoluto dell'essere sul non-essere: chi afferma questo, se vuol essere coerente, deve affermare tutti gli altri.

Il concetto di *primato* dev'essere inteso bene. Si tratta di struttura che presenta un elemento primario e, inscindibilmente connesso, un elemento secondario, analogamente, nell'ordine ontologico, nell'ordine logico, nell'ordine psicologico ecc. La parola primato non va affatto intesa in senso spaziale o dimensionale e temporale.

GIUSTIFICAZIONE FINALE

Giunto al termine di queste pagine, sento la necessità di ripetere che l'articolo non ha alcun significato polemico. L'intento principale è uno solo: quello di chiarire a me stesso e a mia giustificazione, alcuni aspetti importanti e fondamentali del tomismo, e non essere giudicato aberrante da quella che io stimo l'unica autentica metafisica.

Mons. Olgiati concludeva i suoi rilievi dicendo:

Bisogna andare adagio a costituire « l'avanguardia del tomismo ». Si arrischia, nella più benigna delle ipotesi, di favorire il confusionismo oggi imperante anche nel nostro campo.

Verissimo! Sarebbe davvero un'incomprensibile e stolta pretesa quella di un ultimo arrivato che volesse costituire un'avanguardia del tomismo. L'avanguardia, in un campo così vasto e grandioso, non la può costituire uno solo senza cadere nel ridicolo. Chi scrive, se gli è permesso, si accontenta di accodarsi alla valorosa schiera di avanguardia di tanti tomisti, che da almeno cinquant'anni, vanno scoprendo via via tesori sempre nuovi nell'inesauribile miniera degli scritti di S. Tommaso.

LUIGI BOGLIOLO, S. D. B.

ORIENTAMENTI NEGLI STUDI DELL'ORIGINE NATURALE DELLA SOCIETÀ IN S. TOMMASO D'AQUINO

Da alcuni lustri a questa parte, l'attenzione dei filosofi va spostandosi sempre più verso il problema metafisico posto dal fatto sociale; soprattutto poi nel campo della filosofia scolastica, e più propriamente neotomistica, sta affermandosi questa nuova sensibilità problematica.

Se limitiamo la nostra indagine al problema dell'origine naturale della società in S. Tommaso, constatiamo che esso negli studi più recenti, viene affrontato meno empiricamente e da punti di vista più profondi di quelli da cui era visto negli studi anteriori, molto spesso originati dalla preoccupazione polemica — ormai superata — di combattere il contrattualismo rousseauiano; constatiamo cioè che il *problema dell'origine della società* si trasforma sempre più nel *problema dei fondamenti metafisici della società*.

Questo processo di approfondimento si attuò in tre momenti o meglio seguendo tre orientamenti principali:

I. - *Utilizzazione* della miniera tomista per la soluzione del problema dell'origine della società (soprattutto civile).

II. - Tentativi di *ripensamento* e di chiarificazione.

III. - *Scoperta* di una grande metafisica sociale nella dottrina di S. Tommaso.

La distinzione fra i tre momenti od orientamenti non deve essere intesa in senso strettamente cronologico.

I.

Bisogna dire che molti tra gli autori che costituiscono la ricchissima bibliografia sulle dottrine sociali e politiche tomiste, come pure la maggior parte dei manuali di morale sorti in clima tomista, si limitano ad utilizzare S. Tom-

maso. Il loro scopo è generalmente solo quello di dimostrare l'origine naturale della società, soprattutto politica, desumendo da S. Tommaso gli argomenti.

Questi A. sono tutti concordi nel riallacciare la dottrina tomista sull'origine della società al naturalismo aristotelico e nel contrapporla alle dottrine contrattualistiche (hobbesiane o rousseauiane) dei secoli posteriori. Non esiste manuale o studio in proposito che tralasci di citare la formula tomista: « *Homo est naturaliter animal sociale et politicum* ».

Gli argomenti che prendono a prestito da S. Tommaso per provare la naturalezza della vita sociale e politica, sono fondamentalmente tre: il bisogno, il linguaggio e l'inclinazione naturale alla vita sociale.

a) Il bisogno.

Il primo argomento, quello dell'indigenza o del bisogno, viene desunto generalmente dall'opuscolo *De Regime Principum* (non ostante gli interrogativi sulla sua autenticità), oppure anche dai *Commenti tomistici alla Politica ed all'Etica aristotelica*.

Le esposizioni variano presso i diversi autori: c'è chi procede per cenni, parlando in generale del bisogno degli altri uomini per poter vivere; c'è invece chi si dilunga — e sono la maggior parte — nella specificazione delle singole necessità corporali e spirituali che importano agli uomini un vivere sociale. Tuttavia nessuno attribuisce a S. Tommaso una dottrina che fondi la vita sociale unicamente sui bisogni materiali. Le formulazioni migliori dell'argomento le possiamo trovare, per quanto riguarda i manuali, presso il *Gredt*, e per le altre opere, nello studio del *Besiade* che riportiamo (1).

« La somma grandezza e l'estrema miseria dell'uomo sono le realtà che gli impongono la vita sociale. L'uomo ha infatti dinanzi a sé un destino incomparabile. Questo destino, immensamente superiore a quello degli esseri irrazionali, è lo stesso per tutti i suoi fratelli in umanità, e, in quanto fine supremo ed unico, deve illuminare e dirigere la vita umana in tutti i suoi atti, perchè l'uomo, come essere dotato di intelligenza e di volontà, è capace di agire formalmente per un fine, cioè di coordinare alla luce del fine conosciuto e voluto tutti i mezzi che ad esso conducono. Esistono nell'uomo risorse ricchissime d'avvenire e di promesse: porta nelle due particolarità che lo caratterizzano, cioè nella ragione che lo governa e nelle mani che eseguono i comandi della ragione, tutto un mondo di meraviglie. Con queste due risorse egli riesce a bastare alle sue necessità: alimenti, vesti, rifugio, mezzi di difesa... ed esse equivalgono al nutrimento, alle penne, ai mezzi difensivi, alle svariate risorse che la natura dona « *toutes-faites* » agli animali. Queste risorse inoltre gli permettono di progredire illimitatamente (partendo da principi speculativi e pratici, noti per natura) nella scienza di tutto ciò che è necessario od utile a sapersi e nelle virtù di cui questa scienza sarà la regolatrice. Da questo punto di vista

(1) GREDT, *Elem. Philos. Arit.-thom.* La justice générale d'après S. Th., in « *Mélanges Thomistes* », 1923, p. 327.
Friburgo 1937, vol. II, p. 411. — BESIADÉ,

l'uomo è infinitamente più ricco di tutti gli animali insieme. Però tutte queste risorse così preziose non si trovano nell'uomo allo stato di compiutezza, ma allo stato di germi. È vero che esiste in lui il mezzo per progredire, ma in atto non c'è in lui che una vera miseria e nessun animale è più povero di lui. Il fine incomparabile dell'uomo è assai lontano, più di tutti i fini degli animali. Per far passare queste magnifiche virtualità allo stato di attualità, per raggiungere questo fine, occorre assolutamente *l'aiuto vicendevole* ».

Pur nella diversità delle formulazioni e delle esposizioni, lo schema fondamentale dell'argomento è sempre identico.

L'uomo deve raggiungere il suo fine ultimo; non lo può da solo; lo può invece associandosi con gli altri uomini, il cui aiuto gli è necessario non solo dal punto di vista dello sviluppo fisico-fisiologico, ma pure per un'adeguata formazione intellettuale e morale. Quindi la società è una esigenza della natura umana, è all'uomo naturale. La natura umana si può definire giustamente come *natura socievole*.

I rilievi necessari li faremo dopo l'esposizione degli altri due argomenti.

b) Il linguaggio.

L'argomento è molto noto e viene utilizzato quasi universalmente, secondo l'esposizione che S. Tommaso ne ha fatto nel suo *Commento alla Politica aristotelica*.

« La natura non fa nulla invano, perchè sempre opera per un fine determinato; onde se la natura concede ad un essere qualche cosa che di per sé sia ordinato ad un fine ne segue che quel fine vien dato a quell'essere da natura. Ora constatiamo che, mentre alcuni animali possiedono la voce, solo l'uomo, tra tutti gli animali, ha la parola. Esiste una grande differenza tra la parola e la semplice voce. Infatti la voce è un segno del dolore e del piacere e per conseguenza delle altre passioni, come l'ira e il timore... Per questo essa vien da natura concessa a quegli animali che possiedono una perfezione organica tale da sentire il piacere e il dolore, perchè possano manifestarsi vicendevolmente per mezzo di alcune voci naturali... Le quali hanno nell'uomo come corrispettivo le esclamazioni. La parola umana invece esprime ciò che è utile e ciò che è nocivo, ciò che è giusto e ciò che è ingiusto... Per questo la parola è un *proprium* dell'uomo, rappresentando per lui il privilegio che lo distingue dagli altri animali, quello cioè di conoscere il bene ed il male, il giusto e l'ingiusto, ecc., cose tutte che possono essere espresse solo con il linguaggio. Quindi essendo stato dato all'uomo da natura il linguaggio e questo essendo ordinato a che gli uomini possano tra loro comunicare intorno all'utile ed al nocivo, al giusto ed all'ingiusto, ne segue che non facendo la natura nulla invano, sia per l'uomo naturale la vita sociale e politica ».

c) *L'inclinazione naturale alla società.*

Molti Autori, oltre le due prove sopra esposte, ritengono trovarsi in S. Tommaso, una terza prova della naturalità della vita sociale: quella fornita dall'*inclinatio naturalis ad societatem*, prova concepita sullo schema di quella del linguaggio.

Come l'esistenza del linguaggio era per l'uomo un segno certo della sua destinazione sociale, così la presenza in lui di istinti sociali — sentimenti innati di benevolenza verso gli altri, tendenza istintiva ad associarsi... — è indice che la natura umana deve espandersi nella socialità, poichè la natura non fa nulla invano.

Tra questi Autori alcuni, i quali più che di istinti sociali, preferiscono parlare di un «*impetus*» o «*inclinatio naturalis ad societatem*», costruiscono la prova in modo più completo, inserendola in un quadro metafisico più vasto. Siccome l'uomo può condurre una vita sia materialmente che spiritualmente degna della sua dignità solo vivendo in società, la vita sociale e politica diviene per lui uno scopo naturale. Orbene quando il Creatore vuole raggiungere un determinato scopo naturale, pone nella disposizione umana il principio cui è assicurata la sua realizzazione. Così fa per la scienza, per l'arte, per la virtù; così pure per la vita politica. Pose perciò nell'uomo l'impulso di una vita sociale e politica. Però quest'impulso o inclinazione non è nell'uomo un istinto necessitante; esso è simile a quello che spinge l'uomo alla virtù, la quale non esclude l'opera personale, libera, ma al contrario la richiede come condizione necessaria. Lo stato perciò e la società in genere non sono un prodotto della natura come lo può essere un alveare; sono opera della natura nel senso che trovano in essa un inizio, una spinta, ma la loro costituzione è opera pienamente razionale ed umana (2).

La prova viene desunta dal più volte citato *Commento alla Politica aristotelica* (libro I, lect. I) e da un importante articolo della *Somma Teologica* (I, II, q. 94, a. II, c.), che però altri autori interpretano diversamente.

Ad ogni modo tutti gli Autori che si aggrappano alla *inclinatio ad societatem* tomista come ad una prova, danno ad essa necessariamente il significato di tendenza *psicologicamente constatabile*. Questo va tenuto presente per comprendere le critiche mosse a questa interpretazione.

Ed ora qualche osservazione.

1) Se la dottrina di S. Tommaso sul problema dell'origine della società, si riducesse a quella presentataci da questi autori — che sono la maggior parte — dovremmo concludere alla non esistenza nel pensiero tomista di una dottrina sui fondamenti metafisici della vita sociale.

(2) Così: DELLA ROCCA, *La politica in S. Tommaso D'Aquino*, Napoli 1934, p. 47 (da cui abbiamo desunta l'esposizione dell'argomento); LAVERSIN, *Droit naturel et droit positif d'après S. Th.*, in «*Revue Thom.*», 1933, p. 3-40; 177-216; ROLAND-

GOSELIN, *La doctrine politique de S. Th.*, Paris 1928, p. 95; O. SCHILLING, *Die Staats-und Soziallehre des hl. Th. v. aq.*, Paderborn 1923 e l'artic. in «*Staatslexicon*», t. V, c. 343, ecc.

L'argomento del « bisogno » si riduce infatti alla constatazione psicologica di una indigenza materiale e spirituale messa in rapporto con l'imperativo categorico del fine ultimo della vita umana. Questo raffronto sarebbe sufficiente — secondo i nostri Aa. — per stabilire che la vita sociale è una esigenza della vita umana, cioè che la vita sociale è naturale all'uomo.

Rispondiamo: la conclusione secondo noi è ambigua. Il raffronto di per sé conclude soltanto alla *doverosità naturale della vita sociale*, per cui la conclusione dell'argomento dovrebbe piuttosto essere formulata così: Quindi è dovere naturale per l'uomo associarsi, essendo la società mezzo indispensabile per il raggiungimento del fine. L'affermazione di una connessione metafisicamente necessaria della società con la natura umana non potrà mai considerarsi conclusione dell'argomento, poichè esula dalla capacità probativa delle premesse, in quanto l'argomento prende come punto di partenza la natura umana nel suo stato presente e non la natura umana nella sua « *ratio metaphysica* ».

Anche l'affermazione tomista — conosciuta e citata da parecchi autori (S. Th., I, q. 96, a. 4 c.) — che la società matrimoniale e civile sarebbe esistita pure nello stato di giustizia originale, benchè rappresenti un approfondimento del problema non lo risolve affatto, poichè suppone l'esistenza in questo stato particolare della natura umana di diversità di sesso, età, doti,... senza dichiarare se queste diversità siano o no un postulato assolutamente necessario della natura umana.

Quindi, stando alla presentazione fattaci da tutti questi autori, non resta che prendere atto della mancanza di una dottrina sui fondamenti metafisici della società nell'argomento tomista del « bisogno ».

Il linguaggio poi ed i sentimenti innati di benevolenza e di socialità, se da una parte possono costituire un segno della naturale socialità umana, appunto perchè tali, non possono essere che *corollari* o conseguenze di una natura sociale, mai fondamenti o cause di essa. Nella linea della causalità, queste realtà — linguaggio, inclinazioni sociali — costituiscono un *posterius* non un *prius*. L'uomo è sociale, non perchè ha il linguaggio, ma possiede il linguaggio perchè la sua natura è sociale. Quindi pur costituendo un argomento valido per dimostrare la naturale socialità dell'uomo, non risolveranno mai il problema dei suoi fondamenti metafisici o delle sue cause profonde.

Insomma, anche qui si dovrebbe concludere alla non esistenza di un problema dei fondamenti metafisici della società in S. Tommaso.

2) Quanto poi alla « *inclinatio naturalis ad societatem* » di cui parla S. Tommaso in quell'articolo della *Summa Theologica* da noi precedentemente citato, bisogna dire che non tutti gli autori la considerarono una prova della naturalezza della società. Per alcuni essa è solo una formulazione più comprensiva, più profonda del principio aristotelico-tomista: « *homo est naturaliter animal sociale et politicum* ». L'inclinazione naturale alla società non è per essi una tendenza psicologicamente constatabile, ma un principio metafisico; e in ciò sembrano trovarsi d'accordo con i grandi commentatori di S. Tommaso. La formula della *Summa Theologica*: l'uomo, in quanto ragionevole, possiede una naturale inclinazione alla vita sociale, sarebbe, sec. q. Autori, la formula definitiva con cui San

Tommaso esprimerebbe un elemento essenziale della teleologia umana, in quanto razionale. Il suo significato vero perciò non sarebbe: l'uomo ha delle aspirazioni, delle tendenze psicologicamente constatabili alla vita sociale; ma invece: la teleologia della natura umana, in quanto razionale, include la vita sociale. In questo caso avrebbe valore di principio metafisico (3).

Concludendo: finchè i neoscolastici si limitarono ad utilizzare S. Tommaso, per quanto riguarda il nostro problema, non poté esistere neppure la prospettiva di ricerche più profonde. Queste nacquero solo con i tentativi di ripensamento del suo pensiero, dei quali parleremo ora.

II.

La dottrina tomista sull'origine della società, presentata per molto tempo come conclusa nel breve giro di pensieri che abbiamo sopra esposto, generò in alcuni la convinzione che S. Tommaso si sia limitato in questo campo a delle constatazioni più o meno empiriche, seguendo alla lettera il fisicismo aristotelico. Il linguaggio in apparenza più da sociologo che da metafisico del fenomeno sociale, usato da S. Tommaso, e tradotto generalmente alla lettera, determinò in parecchi « personalisti » contemporanei una ripulsa per le dottrine sociali tomiste. Quella formula spesso ricorrente nelle citazioni di S. Tommaso: « Homo est animal naturaliter sociale quia indiget aliis... »; e quel paragone tante volte ripetuto che il cittadino è per lo stato come la parte è per il tutto, sembravano fatti apposta per accrescere la convinzione che la dottrina tomista sull'origine della società non superasse l'empirismo della constatazione e che il problema dei rapporti individuo-società fosse risolto in modo semplicista, per non dire eterodosso, in quanto che l'individuo umano nel tutto sociale sembrava privo, stando alle formulazioni tomiste, della sua dignità di persona.

E così S. Tommaso fu accusato di fisicismo e di biologismo sociale. Gli studi seguenti fecero giustizia di queste accuse. Comunque esse ebbero la loro funzione storica: quella di far cessare ufficialmente il periodo dell'utilizzazione della miniera sociale tomista e di dar inizio a quello del ripensamento critico del suo pensiero.

Tra i primi autori che spinsero più in profondità del solito le ricerche sull'origine della società nel pensiero tomista vanno ricordati lo *Schwalme* e il *Garrigou-Lagrange*. Il loro merito fondamentale è quello di aver mostrato la fecondità della distinzione tra Individuo e Persona, quanto ai problemi morali e sociali, distinzione ripresa ed approfondita dal *Welty* e dal *Maritain*, ma fortemente

(3) Una buona critica in questo senso si trova nelle lezioni tenuto dallo *Eschmann* all'« Angelicum » nel 1936 (*Philosophia societatis*, Roma 1936 - pro manuscripto -). Cfr. pure *SCHWALM*, *Leçons de phil. sociale*, Paris 1911, 2 voll.; *DE ROOY*, *Lectio-*

nes phil. soc., I vol., Roma 1936-37 (dispense); *KAUFMANN*, *La finalit  dans l'ordre moral*, in « *Rev. N oscol. de phil.* », 1889; *LACHANCE*, *L'Humanisme politique de St. Th.*, Paris 1939.

combattuta da altri, soprattutto dal *Descogs*, che la riteneva completamente arbitraria, sia in sè che dal punto di vista di S. Tommaso (4).

Anche il *Gillet* accennò ad una dottrina tomista sui fondamenti metafisici dei rapporti sociali. Però ad essa si oppose tenacemente il *Leclerq* in nome del Tommaso cristiano. Le sue critiche sono assai interessanti e meritano di essere riportate (5).

Il problema del *Leclerq* è questo: Possiede S. Tommaso una dottrina esplicita sul fondamento naturale dell'altruismo, intendendo per altruismo il dovere di rispettare ed amare l'altro uomo, indipendentemente dai legami sociali che mi possono legare a lui (famiglia, città, patria...), ma unicamente in quanto uomo?

La risposta del *Leclerq* è categorica: « Non dobbiamo attenderci di trovare in S. Tommaso quella giustificazione sistematica dell'altruismo come dovere naturale della quale sentiamo il bisogno ». Il motivo è di ordine storico. I pensatori medioevali non si sono curati — meno ancora dei filosofi greci — di trovare il fondamento naturale dell'altruismo, perchè possedevano già nella Rivelazione quel fondamento che loro bastava... L'altruismo in quanto dovere naturale, indipendente dalla Rivelazione, non attirò la loro attenzione. Conseguentemente il nostro A. criticherà il tentativo del *Gillet* di trovare una dottrina esplicita in S. Tommaso sul fondamento naturale dell'altruismo. Il *Gillet* — sec. il L. — crede di fondare in modo tomista il dovere dell'altruismo, ponendovi come base la *partecipazione ad una natura comune*. L'individuo preferirebbe alla sua natura partecipata limitatamente (= alla sua individualità) la natura presa nella sua pienezza, alla quale in definitiva deve ciò che è. Quindi amerebbe e rispetterebbe gli altri disinteressatamente. Il L. non si sente di accettare la dottrina gilletiana per due motivi: anzitutto perchè non esistono testi tomistici che confermino esplicitamente questa interpretazione; e poi perchè è questo un tentativo di salvare ciò che è caduco nel tomismo, cioè l'aristotelismo non profondamente cristianizzato, ma solo verniciato di Dogma. Infatti benchè sia vero che la dottrina del *Gillet* non sia contenuta esplicitamente in S. Tommaso, tuttavia, dice sempre L., non si può negare che il Tommaso filosofo sia incline ad una soluzione in questo senso.

Non per nulla quando parla della Provvidenza e dell'intenzione divina nella creazione afferma: « nelle cose corrutibili, non essendoci altro bene permanente se non la specie, è appunto verso il bene della specie che è rivolta l'intenzione principale della natura ». Questo non ci deve meravigliare, dice il L.; S. Tommaso come tutti i medioevali, conserva un debole per la specie; non si interessa molto dell'individuo che è effimero. D'altra parte però S. Tommaso è pure cristiano, quindi non può giungere alla conclusione di Aristotele, a negare cioè la Provvidenza; anzi è sua dottrina esplicita che la Provvidenza divina si interessa del singolo, in quanto tale. Tuttavia si rassegna difficilmente a rico-

(4) SCHWALM, *op. cit.*; GARRIGOU-LAGRANGE, *La philosophie de l'être et le Sens Commun*, Paris 1909, 1^a ed.; WELTY, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Salisburg 1935; MARITAIN, *La persona umana e il bene comune*, Morcelliana 1948; DESCOQS,

Individu et personne in « Arch. de Phil. », 1938, can. II, p. 20.

(5) GILLET, *Conscience chrétienne et justice sociale*, Paris 1922; LECLERQ, *Le devoir d'altruisme* in « Rev. néoscol. de Phil. », 1925, p. 40.

noscere che le specie esistono solo negli individui e perciò quando può usa delle formule ambigue, che salvino Aristotele e il Cristianesimo.

Parla quindi di *intenzione della natura*, dove invece avrebbe dovuto parlare di *intenzione di Dio*... ma allora il dogma cristiano della Provvidenza non avrebbe più permesso di dire che Dio vuole principalmente il bene della specie. Quindi l'*effigium* della formula ambigua. Insomma, secondo la descrizione che ce ne fa il L., noi ci troviamo di fronte ad un Tommaso filosofo che non si sente di sacrificare interamente la visione aristotelica a quella cristiana, ad un S. Tommaso con qualche venatura averroistica... Il Gillet, in questo caso, sarebbe andato a raccogliere questa parte caduca del tomismo, cioè l'aristotelismo non cristianizzato, mentre era invece possibile, dai principi pienamente cristiani della metafisica e morale tomista, ricavare una dottrina solida e completa sul fondamento naturale dell'altruismo. È quanto appunto avrebbe cercato di fare il L. Eccone le conclusioni:

Il fondamento o motivo dell'altruismo è duplice: da una parte, il dovere dell'amore effettivo di Dio; dall'altra, l'essere, l'altro uomo, una persona. Il dovere dell'amore effettivo di Dio ordina ad ogni uomo di rispettare l'ordine, di volere cioè effettivamente che ogni essere raggiunga il fine voluto da Dio. Ma questo non è possibile se ogni uomo non rispetta ed ama l'altro uomo in quanto tale — cioè se ogni uomo non vuole effettivamente che l'altro raggiunga il suo fine. Quindi l'*amore di Dio* e la *personalità* umana sono il duplice fondamento di questo dovere. Fin qui il L. che, probabilmente, oggi, dopo gli studi del Welty, dell'Eschmann, del Lachance, del Maritain..., sarebbe assai meno categorico nelle sue affermazioni su S. Tommaso.

Proprio lo stesso anno della pubblicazione dello studio del L., il Keller invece cercava di dimostrare l'esistenza in S. Tommaso di una dottrina esplicita sul fondamento ontologico dell'amore di amicizia, contraddicendo in pieno alla tesi negativa del L. I testi citati non erano peregrini; erano anzi noti, però visti sotto una luce nuova. La conclusione del Keller era: S. Tommaso pone come fondamento dell'amore di amicizie la « similitudo in aliqua forma in actu » (6).

In questo modo anche il Keller si metteva nella corrente interpretativa del Gillet, corrente che avrà poi il suo massimo difensore nel Welty.

Questo — limitatamente al nostro problema — le discussioni principali intorno al pensiero tomista. I frutti non mancarono.

III.

Il ripensamento critico delle dottrine tomiste determinò una nuova impostazione del problema dell'origine naturale della società. Si cessò dal ricercare gli argomenti tomisti a favore della naturalezza del viver sociale, per orientare le proprie ricerche verso il problema dei fondamenti metafisici della società.

(6) KELLER, *De virtute charitatis ut amicitia quadam divina in Xenia Thomista* III, p. 233 (trad. e rid. di LAUARD in « Rev.

Thom. », 1929, p. 455); cfr. pure GILLON, *À propos de la théorie thomiste de l'amitié in « Angelicum », 1948, p. 3.*

I risultati non furono concordi: ad ogni modo, oggi — qualunque risultato si accetti — si può ritenere dimostrata l'esistenza nel pensiero di S. Tommaso, di una dottrina esplicita sui fondamenti metafisici della vita sociale. Ci limiteremo ad esporre i risultati e gli orientamenti principali.

a) *La razionalità come fondamento metafisico della società.*

Così interpretano il pensiero tomista Eschmann e Lachance. Riportiamo l'esposizione del Lachance per la sua maggior completezza (7).

Il problema viene così impostato: pur ritenendo fermamente che nel pensiero tomista sia sempre l'uomo intero ad essere socievole, resta tuttavia ancora possibile un ulteriore problema: in qual senso la natura umana si debba dir socievole, cioè quale suo aspetto costituisca formalmente la radice della socialità, in S. Tommaso. La sua individualità? La sua personalità? Oppure i suoi caratteri specifici? E in quest'ultimo caso, quale di essi: la razionalità o la volontà?

Il problema, così nettamente formulato, viene così risolto:

L'analisi metafisica della natura umana, nella sua concretezza, ce la rivela doppiamente imperfetta. Imperfetta *in quanto individuale*. L'individuo non esaurisce l'essenza umana: « in quanto individui siamo dei candidati molti limitati alla perfezione essenziale dell'uomo ». Tuttavia anche ammesso che un individuo potesse esaurire tutta l'essenza umana, non per questo esso si potrebbe dire perfetto sotto ogni rapporto. Occorre infatti distinguere tra la « perfectio prima » (quella che possiede ogni individuo più o meno limitatamente) e la « perfectio secunda », costituita dal fine ultimo cui ogni natura è ordinata. I principi che conferiscono la « perfectio prima » non sono quelli che conferiscono la « perfectio secunda ». Pur essendo perfetti in rapporto ai principi costitutivi dell'umanità, si può essere ancora imperfetti in rapporto allo sviluppo fisico, intellettuale, morale, artistico... in una parola rispetto al fine, non solo, ma si può essere ancora imperfetti riguardo ai mezzi necessari per raggiungere il fine, come effettivamente lo è l'uomo, il quale, pur essendo fin dalla nascita, dal punto di vista della perfezione prima, il più perfetto essere dell'universo materiale, è di fronte alla perfezione seconda il più imperfetto ed il più impreparato. Quindi la natura umana è *imperfetta anche riguardo al fine*.

Però, mentre la radice della prima imperfezione (possessione limitato della perfezione essenziale) è l'individualità, la radice della seconda invece deve cercarsi nella natura specifica dell'uomo.

La natura umana in fatti non è uno spirito puro, ma un composto sostanziale possedente una sua particolare imperfezione rispetto al fine proprio, diversa, ad es., da quella in cui si può trovare uno spirito puro di fronte al suo fine. Questa imperfezione è effetto non della materia, ma dell'anima, che, occu-

(7) ESCHMANN, *rec. del bol. de Welty*, in « Angelicum », 1934, p. 56; LACHANCE, *Gemeinschaft und...* già cit. in « Bulletin L'humanisme politique de S. Th., Paris thomiste » 1936, pag. 108; *De Societate*, 1939.

pando secondo la dottrina tomista l'ultimo posto nell'universo degli spiriti, è così imperfetta da essere radicalmente incapace, come forma pura, a raggiungere la perfezione seconda. Esige quindi di unirsi sostanzialmente ad un corpo, allo scopo di rendersi possibile l'esercizio di quelle attività, con le quali potrà raggiungere il fine. Sta quindi effettivamente nel fattore specifico dell'uomo la radice metafisica della sua imperfezione di fronte al fine e al suo conseguimento.

Poste queste distinzioni pregiudiziali, è possibile risolvere il problema formulato in precedenza: cioè quale aspetto della natura umana — individuale, personale, generico, specifico — stia a fondamento della società. Poichè è la natura specifica la base metafisica dell'estrema povertà ontologica della natura umana di fronte al fine, povertà che l'aiuto reciproco nella società può superare, è chiaro che non sarà la natura in quanto individuale, e, neppure in quanto generica (l'animalità) a fondare la società umana, ma la natura in quanto specifica. Il suo compito tuttavia non si esaurisce nel fondare la possibilità della società; essa diviene pure il motivo, la radice metafisica della doverosità della vita sociale. La ragione è che sono identici i fattori che ci specificano e quelli che ci orientano verso quei beni la cui conquista postula imperiosamente presso di noi un tenore di vita sociale. Se si osserva infatti che i fattori i quali ci specificano derivano dall'anima, mentre quelli che ci differenziano appartengono al corpo, si constata che sono indubbiamente quelli che ci specificano a metterci in rapporto coi valori spirituali e universali. La nostra natura appunto perchè umana possiede delle esigenze di ordine superiore, diventa soggetta a dei bisogni così eccellenti ed estesi, da non poter essere saturati senza le facilitazioni della vita collettiva. La natura specifica però si presenta sotto i caratteri della libertà e della razionalità. Solo il secondo è propriamente la radice metafisica della società. La ragione infatti è quello dei due poteri che permette alla natura di rendersi immanente l'ordine politico e di farne un principio interiore di direzione, mentre la volontà può solo realizzarlo, dipendentemente dalla ragione. Quindi spetta alla prima il compito di fondamento.

Riassumendo: il fondamento metafisico della socialità umana, intesa come possibilità e doverosità della vita sociale, risiede, per S. Tommaso, nella «*ratio*», sia in quanto essa per la sua radicale imperfezione rende possibile la società, sia in quanto orienta l'uomo verso dei fini che egli non può realizzare perfettamente se non organizzando la sua vita nella collettività.

Questa in sintesi, l'interpretazione del Lachance.

b) *La natura umana nella sua individualità come fondamento metafisico della società.*

È l'interpretazione assai nota di E. Welty, della cui opera l'Eschmann dava, nel 1936 su *Bolletín Thomist*, un giudizio lusinghiero: Non ci ricordiamo di aver incontrato nella letteratura scolastica una ontologia del sociale così esauritiva e penetrante.

Eccone i punti basilari.

Tra i principi fondamentali del tomismo va posta, secondo il Welty, pure questa definizione: l'uomo è un essere inclinato per natura alla società, in quanto che essa è intimamente connessa con le basi granitiche della metafisica tomista ed è come il fondamento di tutta la morale sociale.

Benchè i bisogni materiali, spirituali, morali, insiti nell'uomo, uniti al dovere di raggiungere il fine ultimo, e l'esistenza del linguaggio, costituiscano chiare prove per S. Tommaso della destinazione sociale dell'uomo, tuttavia — dice il W. — non ne sono il fondamento profondo. Questo risiede *nell'unione ile-morfica dell'anima col corpo*, dottrina fondamentale dell'antropologia tomistica.

A questo punto si inserisce l'elemento differenziatore della interpretazione del W. da quella del Lachance. Mentre il L. poneva nel fattore specifico dell'uomo, cioè nella *ratio* la radice metafisica della sua imperfezione di fronte al fine ed al suo conseguimento, il W. invece rende responsabile anche di questa imperfezione sempre e solo l'individualità. Questa sarebbe, non solo la causa del possesso limitato della perfezione essenziale, (ciò che il L. concede) ma pure delle diversità individuali tra gli uomini, le quali darebbero origine alle differenti capacità ed inclinazioni, rendendo ultimamente possibile la complementarità sociale; sarebbe infine pure la causa della imperfezione della natura umana di fronte al fine ed al suo conseguimento, in quanto che è dottrina tomista secondo il W. che un essere possedente tutta la perfezione specifica, quindi unico nella specie, sia tale da poter raggiungere da solo il suo fine.

Quindi, secondo il W., S. Tommaso non deduce la destinazione sociale dell'uomo unicamente dall'incompletezza della natura umana, ma al contrario, ammette nell'uomo una inclinazione alla vita sociale, anche se venisse meno qualsiasi reciproca esigenza dell'aiuto dell'altro. « Nello spirito del tomismo la società umana, vista nel suo significato profondo, è qualche cosa di più di una realizzazione umana avente per fine il mutuo aiuto materiale e spirituale »; è qualche cosa di metafisicamente inscindibile dalla natura umana.

« È l'individuale che per la sua partecipazione all'essenza, resta aperto al suo simile... Se tutti gli uomini possono essere considerati un sol uomo e formano una unità, ciò deriva precisamente dal fatto che sono uomini e possiedono in comune la stessa natura. Ciò che costituisce un essere individuo è l'essere contato fra molti altri. Prima abbiamo parlato della individualità come di un principio di distinzione che permette di distinguere l'uno dall'altro. Questa distinzione non deve essere interpretata come una opposizione... La comunione reale e primitiva ad una essenza comune, non è impedita dalla individuazione, ma al contrario è resa possibile ed effettiva, proprio per quello. Così malgrado il loro isolamento gli uomini dall'intimo stesso della loro personalità restano aperti gli uni verso gli altri. Quindi per essere precisi si dovrebbe dire: *noi uomini siamo esseri sociali perchè e in quanto individui e in nessun modo benchè siamo individui* » (8).

(8) WELTY, *op. cit.*, p. 131.

c) *La personalità e l'individualità come fondamenti della vita sociale.*

La dottrina che esporremo è stata difesa dal Maritain come dottrina fondata sui principi di S. Tommaso (9).

Non si può negare che il pensiero del M., a questo proposito, abbia subito, dalle prime opere ad oggi, un processo di approfondimento e di chiarificazione. Nelle prime opere il problema dei fondamenti metafisici della società fu quasi sempre trattato incidentalmente. Una prima lettura di questi brani avrebbe allora potuto far supporre un orientamento del suo pensiero verso la corrente interpretativa rappresentata dall'Eschmann e dal Lachance. Scrisse infatti: « L'uomo è un animale politico, perchè è un animale ragionevole. Se per progredire nella operazione sua principale, che è l'operazione intellettuale, non avesse naturalmente bisogno dell'opera di un maestro, ma dovesse, in quanto natura intellettuale perfetta, procedere per la sola via della ricerca personale, sparirebbe in lui la radice più profonda e più personale dalla sociabilità » (10).

Però appena ebbe modo di approfondire il problema — essendo sempre stata sua costante dottrina quella della distinzione tra individuo e persona — si orientò immediatamente nella linea del W., non in quella del Lachance, e pose nella individualità la radice profonda di tutte quelle limitazioni che impongono all'uomo l'aiuto reciproco.

Approfondì ulteriormente il problema, distinguendo nel tomismo, due specie di società: una società-amicizia, se così possiamo dire, ed una società-collaborazione, dipendenti da due fonti diverse di socialità. La società-amicizia avrebbe la sua causa profonda nella *personalità*; la società-collaborazione invece, nella *individualità*. L'uomo in quanto persona invocherebbe la società « per abundantiam »; per donarsi. La società in questo caso sarebbe incontro reciproco, colloquio amoroso, donazione di persona a persona. L'uomo in quanto individuo invece invocherebbe la società « per indigentiam », per ricevere. La società in questo caso sarebbe collaborazione reciproca.

In quale senso la persona sia fonte di socialità viene così spiegato dal Maritain. « La persona richiede di vivere in società proprio in quanto persona, in altri termini in virtù delle perfezioni stesse che le sono proprie e dell'apertura alle comunicazioni della conoscenza e dell'amore, che esigono l'entrata in relazione con le altre persone. Presa sotto l'aspetto della sua generosità radicale, la persona tende a sovrabbondare nelle comunicazioni sociali, secondo la legge di sovrabbondanza che è iscritta nel più profondo dell'essere, della vita, dell'intelligenza, dell'amore ». « Per il solo fatto che sono persona e che esprimo me a me stesso, domando di comunicare con l'altro e con gli altri nell'ordine della conoscenza e dell'amore. È essenziale alla personalità l'invocazione di un dialogo dove le anime comunichino realmente » (11).

(9) MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, 1948.

(10) MARITAIN, *Trois Réformateurs*, Paris 1925, p. 121.

(11) MARITAIN, *La persona e il bene comune*, p. 21; p. 18.

Questa dottrina della persona come causa di socialità esiste esplicitamente in S. Tommaso? Il Maritain non ce lo fa sapere.

Al termine di questa disamina dei diversi orientamenti nello studio del problema dell'origine naturale della società, in S. Tommaso, dobbiamo riconoscere un innegabile progresso nella impostazione e soluzione del problema. Mentre prima ci si contentava di sfruttare il materiale contenuto in S. Tommaso, oggi si tenta ad ogni costo di ricostruire il suo pensiero autentico, con grande vantaggio sia dal punto di vista storico che teoretico, venendosi a chiarificare sempre più, oltre che la dottrina tomista, anche il problema dei fondamenti metafisici della società. Resta però ancora incerta la soluzione, tra le correnti interpretative del Lachance, del Welty e del Maritain.

È un problema questo che affronteremo in altro studio.

GROPPO GIUSEPPE, S. D. B.

“IL MAGONE MICHELE „

Una classica esperienza educativa

(Continuazione del fascicolo precedente)

CAPO IV.

IL CUORE

Gli episodi della bontà.

Così ci è predisposto il cap. X e gli altri più specialmente aneddotici. Questo dei « Bei tratti di carità verso il prossimo » è un capitolo che nelle altre biografie non si trova. Qualche spunto analogo è in un accenno del *Savio Domenico*, al cap. XVI, e fu aggiunto nel 1861, in 3ª edizione, parallelamente alla stesura del *Magone* (58).

Spiritualmente è un documento di virtù espressamente diretta all'amor di Dio, come « il mezzo più efficace per accrescerlo », e il Santo ci fa vedere che il *Magone* v'intendeva. Storicamente, se può dirsi, questa è la più spiccante caratteristica esterna della sua figura morale; si direbbe una specialità di lui.

Invero il buon Michele, definito, come leggемmo, *buono di cuore*, ci presenta, tra i lineamenti del suo bollente temperamento, quella forma di buon cuore che si chiama generosità, nella quale cioè si contiene il lavoro volitivo di una virtù attiva: quello di donarsi, di spendersi per gli altri. Se pensiamo che la bontà o buon cuore e la purezza sono i due perni sui quali poggia essenzialmente l'azione educativa di Don Bosco, noi intendiamo agevolmente perchè Egli s'indugi con visibile compiacenza a segnare tutti i particolari della carità di questo suo discepolo, e le manifestazioni della sua bontà. E, così di passaggio, vorrei che si notasse il fatto pedagogico di codesta diligenza di osservazione

(58) Sparsamente, nella *Vita del Savio*, ci si offrono tratti di bontà, di carità e di generosità e soprattutto vi appare ciò che appartiene all'apostolato (il cap. XII e il

XVII-XVIII); ma non se n'ha un capitolo apposito. Cfr. Studio su « *Savio Domenico e Don Bosco* », libro IV, cap. II: *Il Cuore*).

da parte del Santo Maestro: egli non è sempre visibile, ma vede tutto e registra tutto.

Cosa per cosa, non v'è molto d'appariscente, di straordinario, di non comune e possibile: lo scrittore non vi mette di suo che le pure parole indispensabili, senz'altra letteratura che l'oggettività descrittiva: la realtà, fedelmente esposta. È un'anima di Dio, un'anima buona, che si spende volentieri, e, se potesse, tutta, per gli altri. Un po' di Don Bosco in un fanciullo.

Sono, come dirà nel capitolo seguente, « cose facili e semplici, che ognuno può di leggeri imitare »; ma è meraviglioso il complesso, come n'è santa l'origine! Perchè, nella loro semplicità, quei gesti non sono senza un qualche dono di sè.

Pensiamo a quel ch'è per lui il gioco: vi prende parte « con tale entusiasmo che non si sa più se sia in cielo o in terra ». Ed egli vi rinuncia per far piacere ad un *collega*, o per consolare un afflitto. E si sottopone, così vivace ed ardente com'è, a sacrifici di tempo e di fatica, e soffre il freddo, e si priva dei suoi guantini (le *mitene* piemontesi) per amor di un compagno che patisce i geloni, e passa le notti in bianco accanto ad un infermo.

Giustamente domanda lo scrittore: « Che cosa poteva far di più un giovanetto di quell'età? ».

Un gran cuoraccione, ecco. E non è piccola cosa, ma lavoro grande di virtù l'essere egli, così focoso e irruente, « riuscito in breve a vincere se stesso », e di monello, che era facile alle risse, « divenire pacificatore dei suoi compagni medesimi ». Riuscire, come dimostra il racconto, alla sopportazione e al pronto perdono, è effetto di bontà d'animo, che qui, tuttavia, nel duro contrasto con la natura, è ispirata a motivi superiori, come si rivela dal richiamo *cristiano* ch'egli fa e dai riflessi ch'egli è capace d'apporre alle ire e vendette dei compagni.

Gettate in una tempra tutto il cuore, la cui esuberanza di sè inonda gli altri (59), gettate la scintilla di Dio, e ne avrete l'apostolo. La scintilla di Dio è la carità delle anime, in cui si riflette la carità di Dio.

Si può dire che lo spirito d'apostolato, qualunque sia poi la forma in cui si esplica, è una prova della santità. Il buon Faber trova che i santi (canonizzati o no, non importa) nella loro caratteristica simpatia per Gesù si somigliano in tre cose: nello zelo per la gloria di Dio, nella sensibilità per gl'interessi di Gesù, nell'ansietà per la salvezza delle anime (60). Orbene Don Bosco che ha per motto: *Da mihi animas, coetera tolle*, poteva indirizzare altrimenti lo spirito dei giovani ch'egli conduceva a santità, se non gettandovi dentro la scintilla di Dio? Ravvicinate le Biografie di quelli ch'egli offerse in esempio, compreso il Comollo, ch'era in tanta parte un altro lui, e troverete che coincidono nel fatto che, col *diventar buoni*, diventavano santamente aggressivi, ossia missionari tra i compagni.

(59) FABER, *Confer. Spirit.*, cit., pagg. 1-2.

(60) FABER, *Tutto per Gesù*, II, 23 e segg. Lo stesso Autore spiega altrove (pagina 72) che l'ansietà per la salvezza delle anime torna a quello degl'interessi di Gesù

che è il frutto della sua Passione, ossia *l'impedire il peccato*. E questa è poi la formula semplificata della scuola di don Bosco.

La santità vivace e gioconda (61) del Magone, persino un po' *Boanerges* in qualche momento, si espande nell'assalire le anime dei compagni. E se pensiamo che in quei giorni un altro cuore grande, di tempra vivacissima e irrequieta, di pochi anni maggiore, viveva all'Oratorio col Magone e fu il Cagliero (nomino lui perchè più illustre e celebrato, ma dovrei unirvi il Bonetti, altra tempra santamente invadente), ci persuaderemo che la scintilla di Dio che Don Bosco gettava nelle anime belle, era quella parte del suo proprio essere spirituale che viveva solo per gl'interessi di Gesù.

Codesta *nota*, sulla quale il Santo fece sempre assegnamento per avere tra i suoi giovani stessi i collaboratori della sua azione salvatrice, ci si offre come spiccatamente caratteristica, quasi un lineamento essenziale, in *Savio Domenico*, vero irradiatore di santità coll'opera personale e con l'istituzione della Compagnia dell'Immacolata Concezione, vivaio autentico di anime sane. Ma, se il Savio oltre all'opera di ravviamento degli sviati, si fa anche ispiratore e guida dei buoni a più intima vita spirituale (e per questo il PP. Pio XI ne fa un modello dell'Azione Cattolica Giovanile) (62), il Magone che lo imita nell'impe-
dire o correggere il male e nel ravviare gli sviati, ha poi di sua la tempra, che ho detto, del *Boanerges* nel reagire al male (63).

Apostolato.

È anche quella carità di anime; e non per nulla il sapiente biografo congiunge nel suo racconto alle opere di bontà esterna quelle dell'apostolato convertitore, e le fa seguire da un capitolo di « Fatti e detti arguti » (cap. XI), che sono altrettanti esempi di azione cristiana. E se nella forma non sono del tutto imitabili (per esempio la baruffa in piazza Castello), servono, dice il biografo, « a far sempre più rilevare la bontà di cuore e il coraggio religioso del nostro giovinetto »; « quel *coraggio religioso* (bella parola davvero!) ch'egli avrebbe voluto in tutti i suoi giovani contro il male e il rispetto umano, e che possedette egli stesso.

Con « la grande avversione pel male » di quell'anima cristianamente forte, non è a stupire che un temperamento cosiffatto, quando sentisse l'offesa di Dio, potesse dare in eccessi di zelo e scattare per impedirla. Sono rudi intemperanze e « imprudenze » che, naturalmente, Don Bosco non raccomanda; ma senti sotto sotto ch'egli non ammette si possa transigere col male, ed accomodarvisi per non dispiacere altrui: lasciamo da parte la sua generosa irruenza, non certamente convertitrice, del primo sogno, quando si scagliò in mezzo ai monelli malparlanti e riotosi: ma non aveva egli stesso, già studente di retorica, difeso i due condiscipoli Comollo e Caudelo in quel modo eroicomico che tutti sanno? (64). Il mazzo di funi sui mercanti del tempio è talvolta più opportuno che la tepidezza e remissività dell'Angelo di Laodicea.

A questo punto mi si consenta una digressione, che l'indole delle cose

(61) Disc. cit., paragr. 7-8.

(62) Disc. cit., paragr. 7-8.

(63) *Marc.*, III, 17.

(64) *Mem. Biogr.*, I, 335.

accennate e il carattere pedagogico di questo studio rende molto prossima e quasi necessaria.

Sullo sfondo dei fatti, e di gran parte di essi, anche nelle altre biografie, sta la scena che li include e in cui si svolgono; e di questa non può non occuparsi chi studia la vita ambiente di Casa Don Bosco e le pedagogia che ne deriva.

Dico della *vita del cortile*. È uno dei fattori capitali di tutta l'azione educativa di Don Bosco, ed è difficile misurare il valore che ha rispetto agli altri due fattori non meno capitali, che sono la vita religiosa, per esempio della pratica di Chiesa, e la scuola, o, se si voglia, quella qualsiasi disciplina che è indispensabile ad un elementare buon ordine, e che per lui è disciplina di famiglia. Se riflettiamo che tutto il sistema educativo si origina in Don Bosco dalla vita degli Oratorii, e in questi la scuola e la collegialità della disciplina sono assenti dal regime ordinario; ed invece non resta, all'infuori e dopo il lavoro essenzialmente religioso, se non quello che si fa *nel cortile*: se ricordiamo che, fino a quando gli fu possibile, Don Bosco lasciava tutto il resto, per trovarsi *in cortile* coi suoi figliuoli: noi avremo compresa l'importanza che questo fattore ha ai suoi occhi di educatore e di padre delle anime dei suoi figliuoli.

Di quel che si legge in Savio, in Magone, in Besucco, nella storia interna dell'Oratorio, come d'una gran parte dei detti memorabili di Don Bosco, la scena è il *cortile*: tra il vociare e il brulicare dell'accaldata ricreazione, e i pochi momenti di conversazione tra giovani e con lui. Possiamo assimilarvi, ed è bene, tutto ciò ch'è fuori delle ordinanze, fuori dalla Chiesa: le passeggiate, per esempio, gl'incontri per la casa o per via, e quelle riunioni attorno alla sua tavola, dopo cena, che si formavano spontaneamente (ma, e l'ordine?) durante la ricreazione della sera, e si continuarono finché il numero lo rese possibile.

Il cortile è *Don Bosco fra i giovani*: un'idea, un'immagine, che non hanno ormai bisogno di commento: benché si sia magnificata l'immagine senza ricordarsi che Don Bosco fra i giovani significa Don Bosco nel cortile. L'ha ben notato a merito del Santo, più volte e da par suo, PP. Pio XI, ricordando d'averlo veduto, e da ciò salendo ad esaltare il suo cuore d'oro che si spende per i piccoli e per i poveri, e per i più piccoli, e i più poveri tra i poveri e piccoli, faceva risaltare che « Egli riteneva come un dovere quello di familiarmente discendere tra i fanciulli... come se nella sua vita nessun altro compito od occupazione richiedesse la sua propria presenza » (65).

Era per lui un altro banco di lavoro, dove legava i cuori e le volontà.

Vorrei che dalle voluminose *Memorie Biografiche* si estraessero, come si è fatto per altre materie, tutti i tratti dove il Santo, aureolato di bontà paterna e gioviale, compare nel suo lavoro di penetrazione dei cuori, di accaparramento, di attrazione nel clima di Dio. Bisogna dipingerselo alla mente come Dante dipinge S. Bernardo:

(65) PP. Pio XI, disc. 19 novembre 1933 per l'approvazione dei miracoli. Ricordo le parole non citate... discendere tra i fanciulli

per contentare specialmente i più disgraziati fra quei piccoli, e per mettersi a novellare e giuocare con essi, come se... ecc.

*Diffuso era per gli occhi e per le gene
di benigna letizia, in atto pio
quale a tenero padre si conviene* (66).

Il Don Bosco per antonomasia, il Don Bosco dell'immaginazione e dell'amor popolare, il Don Bosco padre e salvatore della gioventù, è questo, dalle origini alla fine: il Don Bosco circondato dai ragazzi, fuori della scuola e in vista, ma fuori, della Chiesa.

Invero tutto il sistema delle sue idee educative si origina, come ho detto, dalla vita degli Oratorii, dove, oltre il lavoro collettivo d'istruzione e d'informazione religiosa e morale, egli adempie al lavoro dell'un per uno, e ciascuno crede d'essere il meglio compreso da lui. Un po' d'ordine, un po' di regola, per la massa, e non solo e non troppo: tutto il resto all'aperto, in libertà senza coazioni, senza reggimentazioni: non il superiore che sorveglia, ma il padre, il fratello, l'amico, che convive e conversa (67).

Ho già fatto notare, a proposito del Magone e dei particolari suoi gesti, come a Don Bosco nulla sfugge, e ch'egli è presente dappertutto, anche se non lo si vede. Ma è cosa d'ogni giorno e per tutti. Il giovanetto, lasciato in libertà, si rivela, ed è prezioso conoscerlo così. Quante furono credute divinazioni da parte di Don Bosco che non erano se non percezioni (certamente acute e geniali) avute osservando! E quante volte, quasi del consueto, disse all'orecchio la parola salvatrice, di cui nessuno s'accorse, o diede uno sguardo, o si atteggiò espressamente, e valse più d'un discorso! Quante sentenze, persino giocose, quante parabole (che chiamò sogni) inventate lì per lì, gli vennero così, che ricordate ci fanno stupire! È il saper mettere il pensiero di Dio e delle cose di Dio e della pietà trammezzo al novellare, senz'aria di predica.

E poi la vita del cortile per Don Bosco, e sotto la sua guida, ha da essere il campo dell'apostolato dei suoi piccoli santi. Qui i più maturi e i migliori prendono cura dei nuovi e, così è avvenuto pel Magone novellino e monello, li trattengono, li correggono delle grossolanità, o peggio, che portano dalla vita trasandata del di fuori (cfr. cap. II); qui lavorano a richiamare al bene gli sviati e i travati; qui arrestano lo scandalo; qui invitano alle buone pratiche, qui, se occorre, discutono, con quel tanto che sanno, le idee più o meno diritte dei compagni: qui i buoni s'intendono per gareggiare nel bene e promuovere la pietà. Da questo terreno spuntano, come avvenne allora (nel 1856-57-'68) le Compagnie che Don Bosco sanzionava e regolava (68).

(66) *Parad.*, XXXI, 61-63. — Ho potuto scrivere queste parole sotto un ritratto di don Bosco, studiato e dipinto con genio e cuore dal prof. Mario Caffaro Rore. Il dipinto appartiene ora al Capit. Sup. della Soc. Salesiana.

(67) Può sembrare sproporzionato e irrivrente il paragone col Cristo del Vangelo. Ci si perdoni l'audacia. Ma dove ha predicato il buon Gesù il suo Vangelo se non nei campi, per le vie, per le piazze,

le case, rarissimamente nell'intervallo popolari dei sabati nelle sinagoghe, e insomma in mezzo alla gente, dove capitava? Appena qualche insegnamento esoterico riserbò ai predestinati apostoli. Eh! quante volte le novità dei santi non sono che rinnovazione di ciò che ha fatto Nostro Signore! Diremo che don Bosco nella vita del cortile ha ricopiato Gesù? E perchè non dovremmo dirlo?

(68) Non è questa una penetrazione so-

Per altro aspetto, sarebbe errato considerare codesta vita, almeno ai tempi che più c'interessano per l'esperienza pedagogica, quasi come una terra di missione. No: ci sta l'apostolato dell'Educatore, com'è ovvio, e ci sta l'apostolato spontaneo dei piccoli santi: ma vi regna pure una temperie, un'aria di Dio, creatavi e conservatavi dal Santo nella comunanza di vita di quella giovane folla. Vedete come ragionano e di che cosa discutono: anche se sbagliano, stanno sempre nell'ambito delle cose dell'anima, e, se mai, il richiamo a quelle li rimette al buono. Tipico è a questo proposito l'episodio dell'opposizione del Magone a fuggire di casa (dall'Oratorio) per cercarsi un confessore estraneo, e singolari le sue asserzioni sul confessore stabile. I loro discorsi sanno di *Giovane Provveduto*, e il loro frasario ripete quelle dei sermoncini della sera: si ricordi, per esempio, la spiritosaggine sull'inferno corretta comicamente dal Magone con la fiamma d'un zolfanello (cap. XI). E si commentano i sogni e le predizioni, e si fantastica o si gioisce o si piange, secondo che Don Bosco ha sorriso o parlato o guardato o taciuto, o (lo ricordo io) premuta più o meno la mano o la spalla.

Nei dialoghi che il biografo riferisce tu senti l'un per mille di quelli che si tenevano: e se vi scorgi una coltura alquanto più alta che l'età non comporterebbe, essa non è se non l'eco dei discorsi uditi da lui e dai suoi collaboratori, o il riflesso delle pie letture quotidiane. I renitenti, gli apatici, i ribelli, i cattivi (Don Bosco li direbbe volentieri i senza cuore), non mancano (egli ne conta, come sappiamo, uno su quindici, il sei o sette per cento); ma sono contenuti, e la vigilanza e l'attività missionaria, oltrecchè riesce persino a convertirne qualcuno, elide il cattivo esempio o, in ogni caso, li mette allo scoperto, e sono, quando non c'è verso di ridurli, eliminati.

Nella tradizione di Don Bosco la vita del cortile, quale egli l'ha intesa e attuata e inculcata, è un fattore essenziale e indispensabile per la completa educazione dei giovani, ed è un caposaldo del suo sistema, e noi comprendiamo la ragione dell'insistere ch'egli vi fece sempre, scrivendo o parlando ai suoi Salesiani. La lettera 10 maggio 1884, resa ormai di pubblica ragione nelle *Memorie Biografiche* (69) è un documento molto significativo, anche per la gravità di certi riflessi.

Togliete dalla vita di Don Bosco, come dalla vita di una sua Casa, la vita del cortile: rimane una figura senza carattere, e nella Casa si fa un vuoto incolmabile, in cui sprofonda senza compenso una gran parte, ma grande davvero, della tipica costruzione educativa, e proprio quella dell'un per uno, ch'è la più necessaria. In tale fraternità e familiarità (la parola su cui insiste la lettera sopra ricordata) si opera, più che altrove, la conoscenza e l'educazione del carattere: e l'*Allievo di Don Bosco* ricorda della sua vita giovanile tra i salesiani non tanto la scuola o la predica quanto la sapiente maniera con che, nella libertà della vita all'aperto sul terreno d'un cortile o sotto un portico, in mezzo al

ciale cristiana operata nel proprio ceto, quella piccola *Azione Cattolica*, di cui Pio XI vide il saggio nello spirito d'apostolato del Savio?

(69) *Mem. Biogr.*, VI. XVII, pg. 107 e seguenti.

chiasso spensierato della moltitudine, i suoi educatori gli dicevano parole che restavano impresse, perchè dette alla buona e amorevolmente, e perchè fatte solo per lui.

E questo è qualche cosa d'insostituibile. Io ho ben dovuto molte volte tener discorso del sistema educativo di Don Bosco a convegni d'Insegnanti pubblici animati, diciamolo, della miglior volontà di capirlo e seguirlo: e se molte altre parti erano subito comprese e accolte con l'assenso promettente, questa veniva ad infrangersi contro l'impossibilità materiale del praticarla, perchè il Maestro (qualunque ne sia il grado) non ha mai, fuor che nella scuola, i suoi allievi con sé. E lo stesso si dica di quegli Istituti che hanno il personale d'assistenza stipendiato e tutta la gerarchia destinata soltanto a far osservare i regolamenti.

Per la vita che diciam noi, ci vuole una convivenza amorosa e amorevole di padre, di fratello, di anime buone, che non abbiano altro interesse che l'anima del giovanetto. I Regolamenti, da soli, non servono.

Per converso, dovunque un bravo prete, o un buon cristiano amante della gioventù, ne metta insieme un qualche numero, come in certi piccoli Oratorii di parrocchia, e vi attende alla maniera di Don Bosco, potrà sempre dire che le sue più numerose e salde conquiste son quelle ch'egli fa nella vita, che diciamo, del cortile.

Collocate ora tutti gli episodi della *Vita di Magone* e di *Savio Domenico* in questa cornice, e vi avrete doppio vantaggio: che i fatti diventano come esempi o simboli di una serie innumerevole di possibilità, che nell'insieme fanno vedere quale fosse la vita ambiente intorno a loro, sotto lo sguardo (e intendo lo sguardo reale) di Don Bosco (70); e in secondo luogo vi danno la ragione d'essersi così formati e con quella schietta tempra di cristiani, di educatori, di apostoli, nel sacerdozio e nel laicato, quei che appartennero alle generazioni passate all'Oratorio quando il Santo era il Padre visibile o prossimo dei suoi figliuoli.

Parecchi (e più che non si sappia) si fecero santi: molti, quasi tutti, furono santi uomini e fecero del bene grande.

CAPO V.

LE ASCENSIONI.

Lavoro della grazia di Dio.

Alla serie dei capitoli che noi abbiamo dovuto così ampiamente interpretare, per assecondare l'intento del Santo scrittore, ne seguono altri dove l'indole più strettamente biografica intende a mettere in luce il grado di perfezione raggiunta dal santo giovanetto. Qui si rilevano fatti personali ed inconsueti, o non comuni, fino alla stupenda angelica fine, e ciò che qui viene narrato appare come risultato e conclusione del lavoro compiuto in dieci mesi. Giacchè il Ma-

(70) Si richiamino qui le sue parole del 9 aprile 1863, citate più sopra pag. 26.

gone del settembre 1858 e dei pochi mesi successivi è più innanzi di quello di Pasqua, come l'ha veduto Don Bosco tornando da Roma, lontano ormai dall'incipiente convertito del primo trimestre: sicchè la pedagogia della santità, che noi vi commentiamo, accompagna il santo alunno sempre più verso l'alto.

La grazia di Dio, a cui il giovinetto s'arrende e corrisponde « con nobile precisione », lavora in quell'anima in un modo singolare: l'eroico non appare, come non vi compare lo spunto mistico, e tutto sembra contenuto nei limiti d'un *buon naturale* indirizzato alla pietà e al bene dall'educazione del Maestro. Ma col solo buon naturale non si spiegano certi fatti; e tanto meno il meraviglioso (e vorrei dire miracoloso, se non temessi malintesi) stato d'animo di quel giovinetto che sente stroncarsi la vita sul più bello del suo fiorire, e non ha bisogno di rassegnazione, perchè si sente sicuro del suo Paradiso, e per lui quel momento non è che l'aprirsi della porta di casa.

Egli non crede e non sa d'essere santo: egli *crede* e *sa* d'andar senz'altro al Paradiso, co' suoi graziosi incarichi per la Madonna. Anche Teresa di Lisieux, fatte le debite proporzioni, *sapeva* di passar subito in Paradiso, dove aveva tanto da fare!

Nel Magone, così come appariva nella vita quotidiana, nessuno avrebbe mai supposto, anche stimandolo assai, un tale e tanto lavoro segreto della grazia di Dio: uno solo, Don Bosco, lo vedeva, e come lo aveva, senza comparire, predisposto, così lo venne guidando per quella via (egli la chiama *sentiero*) sulla quale egli, il Pedagogo, doveva collaborare con la secreta mano di Dio. Dopo la grazia, adunque, quello è l'esito della guida spirituale del Santo.

Rimane così affermato l'essenziale concetto di codesta pedagogia spirituale: che la santità può essere raggiunta non solo per le ardue vie delle grandi gesta spirituali, ma anche per i *sentieri* umili e modesti della spiritualità concentrata nelle cose facili e comuni, e accessibili a tutti. *Multiformis gratia Dei* (71).

Altezza di sentimenti.

Il cap. XII (*Vacanze di Castelnuovo. - Virtù praticate in quell'occasione*); già di per sè darebbe luogo a gran copia di riflessioni. Limitiamoci alle principali. La prima è sul fatto della gratitudine, così nobilmente sentita dal giovanetto, e così delicata, da non restar indifferente al più piccolo atto di bontà. Sono, senza ricercatezza letterarie, pagine gentili. Don Bosco s'indugia a ricordare fatti e sentimenti, quasi cesellandoli, per accentuarne il valore. Così farà col Besucco (72). Gli è che il Nostro scrittore rispecchia qui se stesso, giacchè questo sentimento fu in lui tra i più spiccati della sua grande anima, e sono proverbiali i suoi tratti di riconoscenza verso chi gli avesse fatto qualche bene. In un giovane la gratitudine era per lui il segno della possibilità del bene,

(71) *I Petri*, IV: *dispensatores multi-formis gratiae Dei!*

(72) II LEMOYNE, *Mem. Biogr.*, VII, 494,

lo nota, mentre, cosa strana, non lo rileva per il Magone.

mentre il contrario era un dato quasi infallibile per pronosticarne la cattiva riuscita (73).

Una pagina commovente, fu aggiunta in 2^a edizione (1866); ed è là dove il buon Padre rimembra le tenerissime dimostrazioni che il giovanetto gli dà della sua riconoscenza: « non rare volte » si ripete quella scena dolcissima, che s'è stampata nel cuore di Don Bosco: « Non rare volte, scrive, mi stringeva affettuosamente la mano, e guardandomi con gli occhi pregni di lagrime diceva: Io non so come esprimere la mia riconoscenza per la grande carità che mi avete usato coll'accettarmi nell'Oratorio. Studierò di ricompensarvi colla buona condotta, e pregando ogni giorno il Signore perchè benedica voi e le vostre fatiche ». Ed è pure un povero figlio di popolo, che non ha avuto un'educazione, era anzi lasciato alla grossolanità della vita di strada. Ma il cuore era buono, fu detto, e la santità coltivata nell'anima gli ha dato quella gentilezza, quella squisitezza di sentire, che la convenzionale educazione non dà. Il sapiente Maestro di quell'anima fa ben distinguere fin dalle prime pagine che il suo giovanetto non è indifferente ai benefici, e sente quel che deve a sua madre; ma poi, con l'affinarsi dello spirito nel vivere con Dio, quel che vi è di umano, ed è bello già di per sè, si eleva a sfere più alte, e diviene la preghiera. È il santo, conciso, ragionare delle anime di Dio: che cosa avrei io da poter ricambiare il bene che mi si fa? Oh, Dio! Ricambiatelo Voi, che tutto potete!

Queste parole non vi sono, così espresse; ma sono il compendio delle spiegazioni che il buon Magone dà a chi lo domanda del suo pregare in certe circostanze singolari. E non è una nostra interpretazione, codesto trasportare le cose in quella sfera superiore. L'anima di Magone è ormai, mi si lasci dire, misticamente unita col pensiero di Dio. Don Bosco, al solito, e di proposito, non discorre se non con i fatti: e qui appunto egli ci presenta una non so se *meditazione* o contemplazione, in cui sorprende il suo alunno al chiaro di luna.

A quei tempi la luna era ancor di moda nel romanticismo di maniera: ma nessuno penserà che alla mente dello Scrittore e tanto meno del suo figlio spirituale abbia potuto affacciarsi una qualsiasi lontana reminiscenza letteraria. Qui non c'è altra letteratura che quella spontanea d'un'anima che vive con Dio, e d'ogni cosa si fa scala per salire a Lui (74). Che questo sia di stile nella scuola di Don Bosco, nessun dubbio. Egli insegnava ad interpretare spiritualmente il linguaggio delle cose, colla frequenza quasi abituale dei paragoni, sogni, parabole, di cui erano materati i suoi discorsi e le sue conversazioni. Ma che un ragazzo sui 13 anni (Magone li compiva il 10 settembre) sia capace di pervenirvi da sè, e in una forma così elevata e così pia, non è cosa nè così facile nè comune, e il nostro Autore v'insiste, con un riflesso che merita la nostra attenzione.

Egli nota la precoce maturità, anzi l'«elevatezza di criterio e di raziocinio» del giovinetto quattordicenne, «capace di riflessioni molto superiori alla sua

(73) *Vita di Besucco*, cap. XVI.

(74) Cfr. del resto, nel *Besucco*, il singolare fenomeno del suo pio fantasticare in presenza della grandiosità e bellezze delle

scene montane, volgendo in preghiera ogni contemplazione. *Vita*, cap. VII. E quello è un montanaro non bene sgrassato.

età » specialmente nelle cose di Dio. In forme diverse, ma affini nella sostanza, egli fa notare questa prerogativa in tutti i suoi profili di santi giovani : nel Comollo giovanetto, due volte ; nel Savio, quasi generalmente ; nel Besucco poi (1864), fin dalla Prefazione, spiegandone l'origine.

Che è questa. La maturità di giudizio e le virtù nonchè le cognizioni « superiori all'età » egli le riferisce sole in parte all'assimilazione dei precetti morali e degli insegnamenti dottrinali, assimilazione prodotta dalla svegliatezza dell'ingegno e dalla volontà d'apprendere : la fonte prima e principale è « il modo speciale con cui Dio favorisce dei suoi lumi » un'anima bella (75).

E certamente, quando entra nell'anima il lavoro della grazia e l'amor di Dio, l'intelligenza e lo spirito si levano sopra la comune natura. È il *sapientiam praestans parvulis* (Ps. XVIII) : il dono di sapienza e di scienza, che sarà vario nella sua misura *secundum mensuram donationis Christi* (Eph., IV, 7), ma non manca nelle anime che Iddio chiama ad « un alto grado di perfezione » (76). E del Magone il « meraviglioso grado » è riconosciuto dal Santo biografo (cap. IX).

Don Bosco non fa comparire la parte che ha la sua scuola nel produrre tale potenza di pensare nei suoi discepoli spirituali (77) : ma anche di questo fattore si deve tener conto quando il Pedagogo della santità è un Santo, e, nel fatto nostro, un Santo specializzato da Dio per le anime della gioventù. E pur mettendo al primo posto, come fa il Santo Maestro, la grazia speciale di Dio, credo non far torto a questa additando nella santa pedagogia di Lui una delle fonti e delle cause predisponenti di tali rivelazioni dello spirito.

Per Lui, maestro e descrittore studioso di quell'anima, quei fatti sono « cosa degna d'ammirazione ». E in queste pagine, e in quelle che le seguono, è più evidente che altrove, e giustamente, quel senso di tenera simpatia per questo suo tipo di giovane che gli cresce, a così dire, tra mano, facendolo di volta in volta meravigliare : ed egli ha cura di non lasciar sfuggire, senza notarlo, nessun gesto e nessuna parola, assommando poi le sue osservazioni in una sentenza che ne innalza il valore. Così ha fatto ai cap. IX, XI, e così nell'aprirsi del cap. XIII.

L'ultima ascesa.

Sono gli ultimi tre mesi di quella vita carissima : da mezz'ottobre a mezzo gennaio. Don Francesia lo vede tornare alla scuola (cfr. cap. VII) con « una cotale gravità mista ad un'aria che lo faceva comparire nella fronte e nello sguardo piuttosto serio : la quale cosa indicava che il cuore di lui era in gran pensiero ». Egli crede che « questo cambiamento esterno derivasse dalla presa deliberazione di volersi dar tutto alla pietà, e poteva veramente proporsi a modello di virtù ».

Realmente il giovanetto d'un'anno prima, colto come un'erba selvatica sulla

(75) *Vita di Besucco*, Prefazione. E Besucco è il pastorello delle Alpi.

(76) TANQUERAY, *Comp. di Teol. Mist. Ascet.*, lib. III, cap. I, n. 1340, 1341 ; articolo VII, n. 1350.

(77) FABER, *Confer.*, cit., pag. 300 : « Il miglior criterio, la più alta prova d'un sistema d'educazione (in ingl. = istruzione) è la potenza di pensare ch'essa produce nei suoi allievi.

proda del burrone, e trapiantato nell'aiuola curata dalla mano di Don Bosco, era divenuto un vivace virgulto dalla più nobile e rara fioritura; fuor di metafora, la vita del Magone in questi ultimi tre mesi rivelava ad una volta la profonda trasformazione operata nell'anima di lui, che ormai non viveva, e non voleva vivere, che di vita interiore, « di pietà » come si diceva alla buona, ed insieme s'addimostrava il crescente accelerarsi del ritmo delle sue aspirazioni ad una più intensa e intima vita di santificazione (78), ed egli lo esprimeva nello studio di perfezionare le sue azioni esterne inserendole nel pensiero di Dio. Quei tre mesi sono una breve storia di santificazione e di santità.

Dico troppo? No; è il sentimento di Don Bosco, il quale, nel preludere alla morte non lontana (e il cap. XIII è intitolato: *Sua preparazione alla morte*), ci dà in pochi tratti il più caratteristico e significativo ritratto del suo alunno, e, senz'accorgersi, ci disegna il tipo del cristiano spirituale, quale egli ha sempre avuto in mira di formare: « In quanto alla pietà, scrive il Santo, egli era giunto ad un grado che nella sua età io non avrei saputo quale cosa aggiungere o quale cosa togliere per fare un modello alla gioventù ».

Delle tre *Vite* da lui scritte è questo il più comprensivo e più esattamente definito dei giudizi dati da lui. Per altri, compreso il suo Burzio (Lettera 16 aprile 1843) (79) e il Comollo, una tale perfezione è riferita principalmente all'esemplare fedeltà ai piccoli doveri: qui è nell'ambito della « pietà » dov'egli è giunto ad un grado umanamente perfetto nella sua età (80). Quella parola di pietà, unita all'idea del grado, ci fa ben intendere che siamo nella sfera della vita interiore e dei gradi di perfezione. Quale poi sia il grado raggiunto da quell'anima Don Bosco (il quale conosce i termini, ma non li usa mai) non lo dice, e gli basta descriverne i caratteri fino al più sicuro di tutti, ch'è di collocarlo senz'altro in Paradiso.

Ma poi, senza parere, ci presenta nella figura concreta e storica del suo discepolo la personificazione del suo tipo spirituale, che ha raggiunto il giusto equilibrio dell'anima. Il Magone conserva ciò che è sano del suo temperamento vivace, ma è pio, buono, devoto, con grande stima delle piccole (la 1ª edizione diceva delle « più piccole ») pratiche di religione (81).

Una vivacità che non trascura le più piccole cose, è indice di un'anima interiormente ben desta e presente a se stessa. Ed ecco tre parole scultoree: « Egli la praticava con allegria, con disinvoltura, senza scrupoli ». Noi vi leggiamo la santa agilità spirituale, ch'è la vera libertà di spirito. La parola nostra è quella del Faber (82) che vuole compendiare in uno il concetto della *Devozione* secondo S. Tommaso e secondo S. Francesco di Sales; pel quale (oh! come in questo è salesiano Don Bosco!) la divozione è, più che amore, « una certa agilità e vivacità nel far ciò che l'amor di Dio vorrebbe da noi fatto » (83).

Il tipo del vero devoto si contrassegna dal suo vivere col prossimo: « af-

(78) Cfr. la squisita dottrina del FABER, cit., in *Progr. dell'anima*, XXVI: *Fervore*, spec. pagg. 423 e 418-20.

(79) *Mem. Biogr.*, I, 504-510.

(80) Cfr. sopra, pagg. 16-20.

(81) La dottrina del Faber, sparsa in tutte

le Opere. Cfr. *Progressi*, cit., cap. XXII, pag. 344 e segg.

(82) *Op. cit.*, loc. cit., pagg. 344-346.

(83) *Introd. à la Vie dèvote*, part I, Cap. I: *Description de la vraie dèvotion*.

fabile e di belle maniere » si conquista i cuori colla vivacità e colla gaiezza, ch'è a sua volta un mezzo d'apostolato (84). Non è superfluo far pensare che il tipo ideato da Don Bosco è fatto come lui, e si aveva nella perfezione del Savio Domenico. E perchè il ritratto spirituale sia completo, e definita la genuinità della *divozione*, il Santo Pedagogo non tralascia d'indicare il contrassegno esterno, così poco comune ai mezzo divoti e ai pseudo-divoti (85): il bel vivere col prossimo, l'*affabilità* del Magone, che lo rende « amato » da tutti, come già il restante del suo vivere lo fa « venerato » (86); e la nessuna posa, nessuna ombrosità, ma la « vivacità » che, « con le belle maniere » (pensiamo all'agreste piccolo capo banda!), lo fa « l'idolo della ricreazione ».

Ecco i documenti sicuri di una buona educazione spirituale, in codesta disinvoltura nel bene, nella libertà di spirito, che dev'essere lo scopo di ogni ben intesa direzione (87).

Quella di Don Bosco (alla quale si attiene, quand'è ben intesa, la spiritualità salesiana) orientava verso la cura delle piccole azioni e delle piccole pratiche comuni. A buon diritto il P. Faber, che scriveva le sue indimenticabili opere in quegli anni, con lo spirito italiano di S. Filippo Neri (e per questo mi attengo speso al suo dettato), insiste in ogni suo libro sull'attenzione e sull'intenzione, anzi, intensità e sforzo, delle piccole cose e delle piccole pratiche: ed insiste, per esempio, sull'*Angelus* (88), ricordando S. Francesco di Sales: e spiega e inculca l'*attenzione della mente* che valorizza la preghiera (89), e sottolinea l'importanza spirituale delle piccole cose (90); così come, a differenza d'altri maestri di spirito, e in pieno accordo con Don Bosco, illustra e sostiene vigorosamente, con S. Teresa, la potenza, i privilegi, le prerogative, ed anzi, per certe condizioni di spirito e di persone, la necessità della preghiera vocale (91).

Carattere cristiano.

In tale forma spirituale può stare ogni direzione della vita, perchè non è se non « la vita cristiana vissuta con spirito di nobile precisione ». Il Santo si compiace di farlo intendere, mentre con calda simpatia ne addita l'esempio nell'ammirato suo figliuolo.

Egli è infatti, così giovanetto, « modello di vita cristiana » di quelli che abbisognano per far del bene al mondo. Il Santo Maestro, che lo conosce a fondo e ne intuisce le possibilità, si permette di anticipare la risposta al grave quesito: Che cosa sarebbero stati questi giovanetti da lui glorificati, se avessero vissuto anche le età seguenti? Noi sappiamo che questa difficoltà fu più d'una volta obiettata da coloro che poco inclinano a riconoscere la santità for-

(84) FABER, *Conf. Spir.*, cit., pag. 39.

(85) FABER, *Confer.*, cit., I, 16-17.

(86) È proprio la parola « Dimodochè per pietà, studio e affabilità era amato e venerato da tutti ». Il monello di Carmagnola!

(87) FABER, *Progressi*, cit., cap. XVIII, 294.

(88) *Confer. Spir.*, cit., 226.

(89) *Tutto per Gesù*, cap. VIII, pag. 248: Giaculatorie e attenzione.

(90) *Progressi*, cit., XVI, 251-53.

(91) *Tutto per Gesù*, cit., cap. VI, 247: *Progressi*, cit., cap. XV, 205, segg.

male (cioè canonizzabile) nei giovanetti: al che non sono mancate le risposte autorevoli (92).

E Don Bosco ci dice che « sia nello stato sacerdotale, cui mostravasi inclinato, sia nello stato laicale » (si noti che egli non prescriveva categoricamente la vocazione dei suoi allievi), il Magone « avrebbe fatto molto bene alla patria e alla religione ». Un carattere adunque di cristiano completo, che non sarebbe mai rimasto a metà, indifferente e inerte (93).

Don Bosco ci vedeva la stoffa dell'Apostolo, e, notiamolo ch'è bello e opportuno, anche *nel laicato*: cosa davvero non comune nel pensiero di quel tempo! Come ci appare profonda la visione di PP. Pio XI, quando nella tessitura della vita di Savio Domenico vede intrecciati i fili dell'Azione Cattolica giovanile! (94). Rispetto al Magone, questa di Don Bosco è una sintesi pratica di giudizio che illumina d'un tratto tutta la figura e ne stabilisce la fisionomia morale. Il soggiungere poi le altre espressioni di « fiore del giardino della Chiesa militante » e del « trapiantarla nella Chiesa trionfante del Paradiso » dimostrano la stima convinta che il Maestro Santo serbava della santità del suo discepolo.

Sempre più presso.

Dopo questo il Biografo si dedica tutto a descrivere i momenti dell'ultimo periodo di quella vita, che sembra affrettarsi per adempiere nel breve tempo che le rimane il lavoro di lunghi anni (95).

Era l'anno dell'apparizione dell'Immacolata a Lourdes (11 febbraio 1858). Don Bosco aveva consigliato molti dei suoi giovani a scriversi gli atti di pietà che volevano praticare per la Novena (96), e rivede quelli di Magone, e li modera in qualche parte. Per esempio gli vieta come superflua, la « confessione generale » ch'egli aveva fatta « non molto tempo prima » e gli cambiò una mortificazione esterna in una pratica divota.

In quei propositi si sente l'inconscio presentimento della fine che tra un mese l'attende. Ed è una manifestazione di ardori, di slanci, di aspirazioni, che mostrano il grado di amore e di perfezione raggiunta da quell'anima che vuole « staccare il cuore da tutte le cose del mondo per darlo tutto a Maria ».

E allora, per quella Novena, il giovanetto si propose di far la comunione *ogni giorno*. Dunque, con tutto il cammino che Don Bosco è venuto descrivendo di lui, la Comunione quotidiana non era peranco la sua pratica ordinaria, neppure nel mese di maggio (il biografo infatti non l'ha notato) e si annunzia ora

(92) Cfr. L. VON HERTLING, S. J., *dissertatio: Utrum pueri canonizari possint?* in « Periodica de re morali, etc. », Romae, april. 1935, fasc. II.

(93) Nel 1854 aveva profetato al giovane Cagliero, quasi moribondo, la sua futura missione, e più ancora. Ma quella fu profezia, e questa è intuizione di un carattere.

(94) Allora, nel 1933, parve a taluno che

quel modo di vedere fosse dettato da circostanze del momento. Ma chi legge D. Bosco, come noi facciamo, trova che il Papa anche quella volta parlò con cognizione di causa.

(95) *Consummatus in brevi explevit tempora multa* (Sap., IV, 13).

(96) *Mem. Biogr.*, VI, 92. S'intende la novena dell'Immacolata.

soltanto come un segno di accresciuto fervore, dopo un anno di lavoro che lo ha condotto ad un *meraviglioso grado di perfezione*. Nè l'appartenere alla Compagnia del SS. Sacramento, proprio istituita quell'anno (1857-58) dal Bongiovanni, portava con sè altro impegno che quello della Comunione nei dì festivi e di una volta per settimana, da ripetersi in modo che sempre vi fosse ogni giorno qualche Comunione. La Comunione « quotidiana » era per la Comunità non per gl'individui.

Noi ricordiamo il passo del *Savio Domenico* (cap. XIV) che spiega per quale cammino il santo fanciullo fu ammesso alla Comunione quotidiana: « Il confessore, osservando il grande profitto che faceva nelle cose di spirito, lo consigliò a comunicarsi tre volte per settimana, e, *nel termine di un anno*, gli permise la comunione quotidiana. E più oltre: « Nè pensiamoci che egli... non avesse un tenor di vita cristiana quale si conviene a chi desidera di far la comunione quotidiana. Perciocchè la sua condotta era per ogni lato irreprensibile ».

Ma non era Don Bosco il Direttore di quelle anime? Sì, ma allora era il Don Bosco strettamente Alfonsiano (97) quale s'era formato sotto Don Cafasso nel Convitto Ecclesiastico. Pertanto la comunione quotidiana del Magone in quella Novena e nella successiva del S. Natale, appariva come segno di un accresciuto fervore, che si estrinsecava in una attività esteriore non priva di significato e quasi di mistero. Invero quell'intensificazione di azione benevola, quell'affrettarsi a far del bene, che « cagionava grande stupore » in chi lo considerava (leggi, per es. Don Bosco), e la ripresa alla Novena di Natale, con l'accento alla sperata misericordia di Dio, rivelano una disposizione non casuale nè intermittente, che si può ben dire presentimento sempre meno vago. Infatti lo Scrittore intitola il cap. XIII: « Sua preparazione alla morte ».

E il presentimento si definisce nella sera 31 dicembre (1858) per le profetiche parole di Don Bosco, che il Magone prende per sè, com'erano infatti; e, più chiaramente ancora, nella domenica 16 gennaio (1859) per il providenziale fioretto della Compagnia a lui toccato, che l'Autore indica espressamente come « un più chiaro avviso » (98).

(97) S. ALPHONSI, etc. *Praxis confessorii*, cap. IX, parag. 4, nn. 149-50 e 153-53. La medesima dottrina seguiva allora l'alfonsianissimo Scavini: cfr. *Theol. Moral.*, universa lib. III, Tract. IX, disp. IV: *De Euchar.*, cap. III, a. 148-152. Qualche anno più tardi (1864), nella *Vita di Besuc-*co, esprimerà un indirizzo più progredito; ma solo nel difendere il fatto della *frequenza* che ivi era stata impugnata. Cfr. *ivi*, cap. XX.

(98) Il LEMOYNE (*Mem. Biogr.*, VI, 118) ricorda che le parole profetiche di D. Bosco furono intese per sè anche dal giovane Berardi Costanzo, di 16 anni, che persino ne scrisse ai parenti, e andò a congedarsi dal Can. Anglesio del Cottolengo, e si ricredette soltanto quando seppe delle parole dette al Magone quella domenica. Pa-

rimenti il LEMOYNE (*Ibid.*, 121) osserva che « questa fu l'unica volta che Don Bosco si sia lasciato sfuggire qualche parola di più, che indicasse, benchè oscuramente, che il giorno era vicino e che vedendo il passeggero turbamento del giovane, « fece fermo proponimento di non lasciar mai più trapelare simili segreti ».

Quella volta aveva fatto assegnamento sulla virtù di Magone e sul suo amor di Dio. Il medesimo (vol. VI, p. 119) riporta il racconto di D. Giov. Garino, allora condiscipolo di Magone, dov'è detto dello scherzo chiromantico di D. Bosco tra i suoi ragazzi, avvenuto otto giorni dopo la parlata del 31 dicembre: nel quale scherzo il Santo omise di osservare la mano di Magone, e fu notato dai circostanti.

Appena è bisogno di avvertire la delicata prudenza del direttore nelle risposte che sono evasive solo quanto al termine fisso e vicino, che del resto il caro giovinetto comprende da sè, mentre rinfrancano lo spirito, più sorpreso, che atterrito, e lo ritornano gioioso assicurando che, nel caso, la morte sarebbe un « andare a fare una visita alla Beata Vergine in cielo ».

Anche per il Besucco (cap. XXVI) egli osserva che « da certe espressioni sembra ch'egli n'avesse presentimento »; e vi connette il manifestarsi di più elevati e santi pensieri spirituali e l'intensificarsi dell'intenzione ed anzi ricorda il *cupio dissolvi* di S. Paolo. Ma già prima del Magone (a non parlare del Comollo che predisse la sua fine) il Savio presagiva la propria vicina morte, e non per vago presentimento o per avviso avutone da chi prevedeva il futuro, ma per interno chiaro presentimento, che forse proveniva, come pensa Don Bosco, da una « rivelazione del giorno e delle circostanze », tanto che ne parlava « con tale chiarezza di racconto che meglio non avrebbe fatto chi ne avesse parlato dopo la medesima morte (99).

Come si vede, il Santo, biografo di giovani santi, scorge in tali presentimenti, che non sono comuni telepatie, un indice di santità e un segno di benevolenza del Signore, congiunti, come sono, ad uno moto accelerato nell'ascesa dell'anima verso Dio. Si direbbe, anzi deve dirsi, che quando in tali anime privilegiate (nè solo in quelle di cui scrisse) vedeva delinearsi questo caro « fenomeno », egli ne deduceva che la loro chiamata al cielo non doveva essere lontana.

Ch'è precisamente il pensiero del Faber, in una delle sue più care pagine: « il vero fervore ha questa proprietà, questo carattere istintivo, di crescere sempre, e di crescere con una rapidità visibile, ma tranquilla, vicino a morte: appunto come una pietra in cerca del suo centro cresce in celerità ed impeto quanto più gli si appressa. Possiamo talora predire la nostra morte dal modo con cui il fervore ci attrae internamente e ci opprime di amor divino » (100).

E se le semplici biografie non paiono dettate da Don Bosco con l'arte dei letterati, certamente con arte sono disegnate, giacchè sempre mostrano il convergere delle linee a quel punto prospettico, ed egli ne prepara il trapasso col tratteggiare la felice e santa psicologia del presentimento e della preparazione.

CAPO VI.

AL PARADISO

Il passaggio al paradiso.

Le ultime ore di Michele Magone (di giorni non è da parlare, perchè mancò di male rapidissimo, in due soli giorni: diciannove-ventun gennaio 1859), così come sono rievocate nel semplice affettuoso racconto di Don Bosco, ci danno un

(99) *Vita di Savio Domenico*, cap. XXI: tratto aggiunto in seconda ediz. alla p. 100 della prima edizione.

(100) *Progressi dell'anima*, cit., capitolo XXVI, pag. 423.

quadro delle più confortevoli bellezze spirituali cristiane quali soltanto possono adunarsi in chi ha toccato certe altezze di perfezione.

La nota prima, dominante, è la serenità quasi miracolosa di quell'anima ormai sicura del suo stato di grazia e del suo Paradiso. Questa, che fu la grande parola di cui continuamente si valse Don Bosco come di motivo supremo per animare al bene, proponendola come unico ideale della vita e per creare attorno all'anima dei suoi figli un'aria di cielo, questa è la parola che ora, con una delicatezza squisita egli ripete per dischiudere a quell'anima bella la visione della gioia imminente. E noi leggiamo nel contesto la gioia di quello spirito in mezzo alle sofferenze, anzi la gioia del soffrire per purificarsi sempre meglio: giacchè ha « domandato a Dio di fare tutto il suo purgatorio in questa vita al fine di andare tosto dopo morto in Paradiso ». « *Questo pensiero era quello che gli faceva soffrire tutto con gioia* ». E « quel male... in lui produceva gioia e piacere ».

E il biografo, il Santo che comprende i Santi, insiste più volte a dirci che « per grazia speciale di N.S.G.C., non solo parve insensibile al male, ma parve sentire grande consolazione nei medesimi patimenti » (101).

Diciamo senz'altro: è meraviglioso. Quel ragazzo raccolto dalla strada, con un temperamento dei più irrequieti e bollenti, in quattordici mesi ha camminato, ha corso, ha divorato la via dello spirito, fino ad una mistica di questo grado (102). Egli è pienamente padrone di sé: « l'aria serena, la giovialità, il riso, e l'uso di ragione » non sono quelle di chi muore ma di chi vive in pieno la vita.

La morte è, in lui come sempre per i santi, eminentemente significativa della vita. E la vita di questo giovanetto, precoce e agilissimo nello spirito, era divenuta in breve tempo un'intensa vita interiore. E dire, come solea Don Bosco, che « la morte è l'eco della vita » ha qui un significato tutto particolare ed al certo non comune.

La sua divozione caratteristica era verso la SS. Vergine e per gli agonizzanti (103): ed egli ha, se non una visione, certo la rivelazione interna che la B. Vergine sarà accanto a lui al giudizio di Dio, e corregge (chi osa dire spiritosamente?) il fioretto ammonitore del 16 dicembre. Siamo ad altezze spirituali non comuni: a quelle in cui neppure il ricordo de' propri fatti non disturba, e il Sacramento dell'Estrema Unzione, facendoli ritornare alla mente, fa sentire anche meglio il valore della Grazia di Dio.

Ed un frutto di codesta « stima della grazia » che il caro Faber colloca tra i contrassegni dei Santi (104), e che il Magone dimostra sempre col fare « gran conto di tutte le pratiche religiose cui erano annesse le sante indulgenze », un frutto sono « l'unzione, i sentimenti di viva fede » onde accoglie la Benedizione Papale.

(101) Cfr. *II Co.*, XII, 9, *ibid.*, VII, 4: Non la sola pazienza, ma la gioia della sofferenza, il *senso eroico* dei santi che rifiuse in S. Teresa di Lisieux.

(102) TANQUERY, *op. cit.*, n. 1090-91.

(103) Una divozione che deve aver im-

parata al suo paese: giacchè nel *Giovane Provveduto* non comparve mai, nè era delle pratiche speciali dell'Oratorio. E la mamma non ci sarà stata per nulla?

(104) *Tutto per Gesù*, I, sez. VI: II, III seg.

È una notizia preziosa, questa, tanto rispetto alla spiritualità del discepolo di Don Bosco, quanto per la comprensione degli indirizzi spirituali del Maestro. Un grande nesso vi è tra le indulgenze e la vita spirituale: tra l'uso di divozioni a cui sono annesse indulgenze e la spiritualizzazione della mente e ravvivamento della fede in noi, e della carità per le anime. Basta pensare al valore del Rosario, la regina delle Divozioni indulgenziate, e al senso di fiducia che porta con sé la Benedizione papale in fine di vita (105).

Ed era naturale che lo spirito eminentemente semplificatore e realistico della pedagogia di Don Bosco si volgesse verso tale concezione della pratica spirituale e la insegnasse. Egli è in questo con S. Alfonso, con S. Leonardo da Porto Maurizio, e, se vogliamo una modernità di coevi, col P. Faber, le cui piissime e dotte riflessioni sulla spiritualità delle pratiche indulgenziate potrebbero citarsi testualmente per spiegare il pensiero di Don Bosco (106).

Così s'era formata, sotto la mano del Santo Maestro, la spiritualità del giovanetto Magone: tutte cose sostanziose e sostanziali, capaci di portare l'anima in alto, dove le cose umane si abbelliscono nelle cose di Dio.

È codesta alta spiritualità che gli detta al cuore finezze squisite per la mamma sua: non la vuole presente al suo morire, per non affliggerla, per non doversi affannare vedendola soffrire, ma lascia per lei una *commissione* tene-rissima che lo lega a lei anche nel Paradiso. E Don Bosco, che gli sta accanto, perché egli non vuole che l'abbandoni, Don Bosco che sa la teologia e l'asce-tica e la mistica, e sente la presenza della grazia nelle anime, Don Bosco un quarto d'ora prima che spiri quel suo figlio generato alla santità, s'intrattiene, come in familiare congedo sulla porta di casa, e gli fa dire le sue commissioni e le sue consolazioni, e gli dà la grande commissione per la Madonna.

È un dialogo da Fioretti di S. Francesco: certo non è frequente tanta semplicità di cose grandi, tanta familiarità per le cose divine, tanta sicurezza d'essere sulla soglia del Paradiso.

La figura spirituale del giovane neppur quattordicenne qui grandeggia e s'innalza ad altezze imprevedute.

Come il Comollo, egli dichiara che la sua massima consolazione in quel momento è « quel poco che ho fatto in onore di Maria ». La sua maggiore premura è di sapere, diciamo così, l'etichetta o il galateo da osservare entrando in Paradiso. E Don Bosco, assecondandolo, gli insegna le maniere, e l'incarica dei suoi saluti e gli dà la grande commissione per la Madonna. Bisognerebbe dire in dialetto quelle parole, tanto sono celestualmente casalinghe. E non meno confidente è l'ultimo ridente saluto: « di qui a pochi momenti farò la vostra commissione ».

Tutto questo si ricama sopra un tessuto di aspirazioni e colloqui interni che si manifestano nelle ultime giaculatorie e nel baciare da sé il Crocifisso, e si concludono spirando come per un atto voluto.

(105) Sant'Alfonso dice, p. es., che, per divenir santi, non richiedesi altro che lucrare tutte le indulgenze che possiamo

Cfr. *Del gran mezzo della Preghiera*, edizione 1759.

(106) Cfr. *Progressi dell'anima*, cap. XV, 231-235, l'opera fu pubblicata nel 1854.

Don Bosco, ammirato egli stesso, non sa che nome dare a quel trapasso, se non chiamandolo *un sonno di gioia*.

Per nessun altro egli ha trovato un'espressione così poetica e così espressiva della santità.

La madre.

L'ultimo capitolo non sta soltanto a concludere il racconto con le indispensabili notizie del compianto e delle esequie: esso riprende quasi, come in una perorazione sinfonica, i termini sui quali si è intessuta questa amorosa e avvincente esposizione, presentandoli in un insieme vigoroso ed efficace che trasfonde sicura persuasione della santità di lui.

La nobile figura della madre « quella donna cristiana » che in principio non era veduta se non per gli stenti della povertà e le pene che le davano i figliuoli, è comparsa nell'ora più tremenda dominando se stessa, a dire al figlio la parola ch'è quasi un annunzio, e pensa all'anima di lui, non al suo proprio dolore: e il figlio, che per vie misteriose ha ereditato da lei la squisitezza del sentimento, le vuole risparmiare l'angoscia di vederlo morire. E la donna cristiana si aderge solenne nella luce della sua fede, e dice parole che nessun libro può averle insegnato, provengono da un'anima coltivata nei sublimi pensieri di Dio e da un cuore che si è esemplato su quello della Madre che stette in piedi accanto alla Croce.

« Essa piange, dirà nell'elogio funebre don Zattini che allora le stava accanto, le lacrime della pietà più ancora che quelle della natura e del sangue ».

E se di Don Bosco noi comprendiamo più cose e più a fondo, sapendo quale fu la madre di lui, così del caro giovane, di cui egli ha narrato la vita, noi vediamo ora, per l'aspetto della madre sua, e tanto più in quanto per la sua età egli è più prossimo alle fonti, le riposte scaturigini del cuore e della virtù. Potevano, è vero, inaridirsi o restare sepolte; e fu Don Bosco col suo intuito a sentirle prima, e a descriverle poi, ed avviarle ad una inattesa fioritura, ed egli appunto si è studiato con evidente compiacenza, a rivelarcelo. Non vi è miglior pedagogia di quella che liberando dalle scorie la gemma dell'anima, la porta a brillare di tutto il suo splendore e la rende capace di riflettere la luce del sole divino.

E come il dolore santo della madre non si scompagna dall'intima convinzione che quell'anima sia in Paradiso, fin dalla prima ora, ed essa gli dice: « Prega per tua madre che ti ama ancor più ora che ti crede fra i giusti nel cielo »: così sono convinti della sua sorte beata i compagni suoi e quanti l'hanno conosciuto: « a questo momento » dicono, Magone è già con Savio Domenico in cielo.

L'Esaltazione.

L'Autore (come ha fatto nelle due biografie precedenti del Savio e del Comollo, e come farà per il Besucco) ci fa vedere il formarsi, il rivelarsi della santa opinione che circonda la memoria del santo discepolo: non è propriamente

l'opinio sanctitatis quale vediamo per gli altri, ma alcunchè di molto prossimo. Soprattutto vi appare, come di riflesso, la calda simpatia che la bontà cordiale e aperta del giocondo giovanetto si è conquistata presso tutti.

Lo scritto « del suo maestro Francesia » è prezioso per questo. Vi è, in atto, il dolore sentito dai condiscipoli, e la stima di santo che ne hanno. Come accadde già per il Comollo e il Savio, tutti vogliono, anche uno dei professori, averne un ricordo, che varrà come di reliquia. E il Francesia si rivolge a lui nella preghiera e dice di sentirsene esaudito.

E che sia caro ed amato, come l'amico proprio di ciascuno, Don Bosco ci fa vedere anche nelle povere trovate dei suoi giovanetti, che vogliono una *sepoltura solenne*, poverini! mettendo intorno a quella bara tutto ciò di cui può disporre « l'umile condizione » dell'Oratorio. E gli fanno anche l'ufficio di trigesima, è il « celebre oratore » Don Zattini che deve tessere l'elogio. Di quel discorso il Santo biografo non reca se non la parte ultima e conclusiva, ma ci dà un'idea sommaria del corpo dell'orazione, che vediamo magistralmente riepilogata dalla stessa conclusione. E si deve dire che, salvo la forma un po' studiata e forbita, dell'oratore di professione, il quale però parla con sincero e profondo sentimento, quel discorso poteva essere di Don Bosco, e certamente non avrebbe detto nè altro, nè meglio, nè più di quanto vi si dice: e insomma egli parla per bocca d'altri.

È un richiamo dolente dell'amata figura, là stesso dov'egli pregava dolcemente ed ora si prega per lui: richiamo nobilissimo della sua esistenza. È un rispecchiarsi di tutto quel che egli era per una madre, che « pianse le lacrime della pietà più ancora che quelle della natura e del sangue »: per Don Bosco, « il Padre adottivo », che « sì bene e sì presto » gli ebbe appreso « l'amor di Dio e lo studio della virtù »: è l'adombrarsi lontano di una vita sacerdotale.

Ed è un'affermazione, quasi una proclamazione, della santità di quell'anima, dimostrata dalla morte, dalle grandi lezioni di quella morte da Santo: è la certezza della sua beata sorte, che fa invocare la sua intercessione; è collocarlo tra i giovani santi dell'Oratorio che l'han preceduto in quella sfera superiore che, con Savio Domenico, tocca la santità.

E Don Bosco accoglie quel pensiero come suo, e quelle parole chiudono il libro. Non è questo il luogo di un giudizio letterario: ma chi potrebbe negare che Don Bosco, senza mai fare dell'arte, qui ci si rivela artista e di quell'arte che non cerca l'arte e riesce, essa sola efficace e potente?

CAPO VII.

IL LAVORO DI DON BOSCO

Il tipo Magone.

Ora, volendo concludere questa qualsiasi disamina del caro libro di Don Bosco, c'incomberebbe un duplice dovere: quello di raccogliere in un sol disegno i caratteri della figura spirituale del giovanetto da lui trasformato in un mo-

dello di vita cristiana, e quello di descrivere la maniera del lavoro pedagogico, maniera dell'arte, con che il Santo educatore delle anime ha compiuta l'opera sua: in una parola vedere la forma personale e la pedagogia della santità che si rivela in Magone Michele.

Quanto alla pedagogia può ben dirsi che nelle sue linee essenziali essa coincide con quella seguita nella guida di altre anime, ed anzi col tipo dominante della universa pedagogia di Don Bosco: nè potrebb'essere altrimenti, perchè l'artista, pur variando il soggetto, non abdica al suo stile. Ma siamo ben lontani (e qui l'artista si rivela davvero) dall'uniformità, dal metodismo dottrinario, dalla, vorrei dire, standardizzazione spirituale. Don Bosco è il Santo suscitato per l'arte educativa cristiana, ed ha i doni specifici per questo compito: primo dei quali è intendere e rispettare la personalità.

E la personalità, com'è distinta e propria nell'ordine della natura, così è pure nell'ordine della grazia di Dio, la quale adatta la forma del suo lavoro divino alle attitudini e disposizioni individuali, sicchè ciascuna vita esterna forma con la grazia un'amalgama diversa da ogni altra, e spiritualmente ogni vita è modellata in uno stampo di individuo, e non in uno stampo di classi.

Chi guida le anime non deve costringerle in uno stampo unico, secondo una formula prestabilita e immutabile, il che porta senz'altro alla meccanizzazione della spiritualità e cioè alla disimpersonazione del lavoro interiore, ch'è insomma la morte di quella libertà che, secondo S. Paolo, accompagna lo spirito di Dio: *Dominus autem spiritus est, ubi autem spiritus Dei, ibi libertas* (107).

Questo ben capiva Don Bosco, e guidò il Magone secondo che richiedeva la indole spirituale di lui, portandolo fino al punto in cui lo trovò la chiamata di Dio: fu arte magistrale, ma altra da quella con che aveva guidato un Savio, benchè anche questa fosse ispirata ai medesimi principi.

Di ciò si discorre in altro studio ben più ampio e minuto, come si deve al capolavoro spirituale del Santo. Per quanto si riferisce al Magone, mi sembra che a noi principalmente importi vedere quello che fu presentato come primo aspetto del tema, e cioè i caratteri della figura spirituale del buon figliuolo trasformato in santo esemplare di vita cristiana: vedendo in essi così elaborati il risultato di un lavoro che dalla materia greggia li ha portati ad essere cose di valore.

Vediamo pertanto quale ci si presenta il *tipo Magone*. La nota più caratteristica di codesta figura spirituale è la completa assenza di forma esteriore; voglio dire degli atteggiamenti comuni al tipo pio, e, come s'immagina, Santo: manca affatto la *posizione*, l'espressione, con cui il pittore atterrebbe il ritratto se volesse dar l'idea del piccolo santo. Non smentisce, ma non esprime il suo essere interiore. Vi sono in lui come due personalità, non in contrasto, ma certo non conseguenti: una delle quali sembra destinata a coprire l'altra d'un abito che non disdice e non sfigura la forma ma la lascia appena sì e no individuare. A

(107) II Cor., III, 17.

vedere il Rua, il Savio, il Gavio, il Besucco, ognuno avrebbe detto: che bel-l'aria da Santo! A veder Magone: quel ragazzo non dev'essere cattivo.

È una figura in piedi, eretta, disinvolta, vivace e pronta, gioconda e gio-viale, un po' *bersagliere* (108), che nella moltitudine non si distingue se non perchè non fa mai quel che non va fatto, e fa bene quel che si deve fare, come molti dei migliori: senonchè la prontezza nel comandarsi, e nell'aspetto un qual-cosa di più intelligente, e attento, unitamente al parlare ordinato, e assen-nato, facevan pensare ad un equilibrio di animo e ad una maturità di mente superiori all'età.

Egli è pertanto uno spirito che vuole le cose chiare e precise, e vi porta la risolutezza d'una pronta decisione. Anche nella pietà non appare tanto l'unzione, quanto la franchezza dell'offerta e della dedizione, e la sicurezza di trattare per-sonalmente con Gesù e con la sua Madonna. Io credo che, salvo i momenti in cui doveva seguire il libro o recitare il *Pater* e l'*Ave*, pel resto, per la domanda sua propria, usasse il suo buon piemontese, dialogando internamente come dia-logava con Don Bosco.

Un tipo come quello non era fatto per andare e non andare: o sta fermo, o marcia diritto al termine. Così il Magone che prima non si decideva e stava fermo, quand'ebbe presa la sua strada, la corse con una celerità sempre mag-giore, quanto più gli si accrescevano le forze spirituali. E non v'è cenno di soste o di regresso, neppure di rallentamento. Il suo cammino per quel sentiero fu senz'altro « meraviglioso » mentre in meno di 14 mesi (scrivo in cifra, perchè apparisca) si portò ad un grado di perfezione che fece stupire lo stesso Don Bosco.

Il Santo che aveva capito quell'indole fin dai primi momenti, ed aveva intraveduto la possibilità di « qualche buona riuscita », seppe aspettare il mo-mento buono, e lo mise sulla strada, accompagnandolo e guidandolo, sì, ma lasciandogli il suo passo spedito e la sua disinvolta e simpatica andatura. Posso sbagliarmi, ma dalla lettura di quella *Vita* mi sono fatta l'idea che Don Bosco ebbe una simpatia particolare per quel tipo, che forse s'immaginava, cioè avrebbe voluto, che rimanesse quello dei più. Il Savio Domenico è un modello superiore, ma non può essere in tutto di tutti: quello di Magone va bene per tutti i suoi che vengono dai *quasi tutti*, e vogliono uscirne. Il Magone si propose a modello il Savio, ma rimase il Magone. Ed infatti la santità bersagliera non è, nella gran maggioranza, quella dei migliori figli di Don Bosco?

La figura spirituale.

Se poi cerchiamo quell'altra personalità che la persona esterna sembra dis-simulare, il Magone ci si offre come un insieme di fattori, alcuni personali, altri proprii degli indirizzi di Don Bosco, e perciò acquisiti, se si può dire, al

(108) *Cavalière*, dicono i francesi. Ma al linguaggio salesiano, specialmente al Ca-glierio.
l'idea del bersagliere, tipo svelto dell'ar-dito nell'età del Risorgimento, fu familiare

sistema; benchè se il tipo ha da essere esemplare, anche ciò ch'è personale, non può essere in contrasto con gli ideali di chi lo propone a modello, quando si pensi che lo svolgimento e l'attuazione delle doti personali si adempiono sotto gli occhi del pedagogo dell'anima.

Il Magone è per parte sua un carattere volitivo e di pronta decisione: in lui possono riconoscersi le proprietà e gli atteggiamenti che ai volitivi attribuiscono gli studiosi delle cose di spirito, descrivendoli come padroni di se stessi che lavorano a dominarsi e a padroneggiare le proprie inclinazioni (109). Ma poi bisognerà in progresso di tempo concedergli anche le doti specifiche dei volontari d'azione.

Su questa volontarietà, rivelatasi dai due primi dialoghi, scambiatisi fra loro, come sul « cuore buono e i semplici costumi », uniti all'intelligenza « non ordinaria », si fondò don Bosco per apprendere « sì bene e sì presto » a quel « modello di vita cristiana » « l'amor di Dio e lo studio della virtù ». E l'esempio è classico, secondo che abbiām detto, perchè è la costruzione integrale di tutta una spiritualità in una natura non preparata. Dall'una parte, nonostante un'imprevista vocazione al sacerdozio, c'è il dramma interiore della coscienza: dall'altra l'attesa paziente nella libertà della decisione: poi, dopo aver aggiustate le cose dell'anima « con maniera franca e risoluta » la domanda schietta e la risposta risolutiva: *Posso esser salvo? Tu sarai salvo!*

E su questa parola comincia il lavoro di quell'anima: lavoro premuroso e celere e profondo nei tre periodi in cui si distingue la storia sua. Il primo, dei primi tre mesi, è lo studio della propria emendazione e dell'adattamento alla nuova vita; esso culmina, e può intitolarsi da esso, nell'*optime* finalmente conseguito e che non declina più. Il secondo, dal gennaio all'agosto, è l'acquisto e l'assimilazione di quanto il giovane conosce esser migliore nella vita del dovere e nella vita interiore della pietà: e si rivela specialmente nella volontà di fare il voto di S. Alfonso, e poi, nei fervori spirituali del mese di Maggio, col proposto voto di castità in onore di Maria. È il periodo nel quale egli si mostra avviato al « meraviglioso grado di perfezione ».

Il terzo periodo, quello degli ultimi tre mesi, è contrassegnato dall'agilità spirituale e dal grado raggiunto nella pietà, che noi intendiamo come vita interiore, la quale, su parola di Don Bosco, non ha che togliere o che aggiungere per essere data come un perfetto modello alla gioventù. Vi si scorgono proporzionati all'età, gli effetti del dono di sapienza (110) ch'è il più perfetto dei doni, in quanto li assomma tutti, perfezionando la carità (11). Che se ad alcuno par troppo, lo invito a riflettere che le espressioni definitorie di Don Bosco vengono dopo aver scritto la *Vita di Savio Domenico*, e l'autore perciò sa molto bene che cosa valgano.

Allora sente il bisogno della comunione quotidiana; allora è capace della virtù del distacco da se stesso, e alle ultime ore anche della gioia nel soffrire e gioia del soffrire (112): sia poi gioia mistica o no, non occorre definire: certa-

(109) TANQUERAY, o. c., pag. agg. 15 B.

(110) *Ibid.*, cit., n. 1350.

(111) *Ibid.*, n. 1349.

(112) *Ibid.*, 1090-1091.

mente vi si può vedere fino a un certo grado la virtù, e da quello in su, un vero dono di Dio (113).

Con tali criteri è possibile ora una semplice enumerazione dei dati più caratteristici della forma spirituale del discepolo, da che torna agevole, a chi si conosce di cose di spirito, dedurre, senza troppe spiegazioni, la maniera tenuta dal suo educatore.

Nel giovane Magone il lavoro di autodisciplina, tenacemente affrontato, che porta a rapido progresso, si esprime nella puntualità e nella fedeltà al dovere, nella fuga dell'ozio, nello scrupolo del tempo: nel dovere insomma della fedeltà, adempito con spirito di nobile precisione (114).[~]

Ricordiamo, di passaggio, quel che fu detto delle doti native del cuore, che portano alla carità generosa e spiccatamente, tipicamente, alla gratitudine più delicata. Codesta disposizione nativa alla bontà, uscita fuor dalla scoria della dissipazione trascurata, non si limita ai bisogni e favori esterni, ma conduce l'anima ormai permeata dalla fede, che ha appreso nella sua lotta interiore il profondo orrore del male, ad un energico lavoro di oppugnatione al male e ad un apostolato che riesce a vere conversioni tra i suoi compagni.

Vi è in lui la vera caratteristica, la prima e più vera, della anime veramente di Dio, ch'è l'orrore del peccato. Anima sveglia di per sè e vigilante ora, attenta alle più piccole cose, col suo piglio ardimentoso se ne difende, e vi oppone ingegnosamente i sette carabinieri della Madonna, e lo combatte anche dove lo vede in altri.

È un'anima casta, nativamente amante della purezza. Ancor di semplici costumi a tredici anni, quando vive la vita della piazza (ma si noti che, in fin dei conti, quei ragazzi giocavano il più innocente, benchè vivace e rumoroso dei giochi: giocavano ai ladri, come precisamente si giocava all'Oratorio!), egli vede nella illibatezza non solo una virtù opposta al male, ma *uno stato*, un modo di essere dell'amore alla sua Madonna (e qui c'entra chissà quanto la prima educazione materna), e vuol donarsi a Lei, e votarsi allo stato ecclesiastico per essere sempre nel cielo della virtù che piace a Maria.

L'anima Mariana.

Tutto il bene che fa il Magone, e i suoi progressi medesimi, sono ispirati dalla divozione alla Madonna. È un'anima caratteristicamente Mariana. È una propria e speciale, anzi individuale, attrazione della grazia, che mette in istrettissimo congiungimento la divozione e la virtù. E se le propensioni a certe divozioni (quella di Maria poi le domina tutte) sono omogenee per lo più alle indoli personali, non v'ha dubbio che in tale attrazione devozionale si abbia da vedere una propria vocazione spirituale (115).

(113) *Ibid.*, cit., 1308-1310

(114) Nei due studi sul Savio e sul Be-succo questa dottrina spirituale della fedeltà si vedrà estesamente svolta e copio-

samente commentata con le stupende e precise citazioni del Faber.

(115) Teoria largamente e sodamente esposta da P. FABER, cit., *Betlemme*, pagine 224, 228, 230.

Nel nostro giovanetto è così. Tutta la sua vita di scolaro è legata alla invocazione *Sedes sapientiae, ora pro me*. I nuovi impegni di virtù sono ispirati dal mese di Maggio: non solo mette in posizione i suoi sette carabinieri, ma allora vorrebbe consacrarsi a Maria col voto di castità, come S. Luigi. Verso il termine (sia pure inconscio) della vita, la tenerissima divozione all'Immacolata ascende fino al distacco da sè per essere tutto di Lei e non vivere che per la sua Madonna, e lo scrive (116).

E in presenza della morte, ciò che lo persuade ad accettarla, che rasserena un passeggero turbamento (la domenica 16 gennaio, nel drammatico colloquio con Don Bosco); ciò che anzi gli fa sembrare bello il morire, e gli rende così semplice il passare dalla casa di qui alla casa di là, è l'idea di « andare a fare una visita alla B. V. in cielo », di presentarsi alla Madonna e stare con Lei: perfino i terrori del giudizio svaniscono perchè « con me ci sarà anche la Madonna ». E quando un quarto d'ora prima di spirare, gli si domanda: « che cosa ti consola di più in questo momento? » egli risponde: « Quel poco che ho fatto in onore di Maria ».

Codesta attrazione e preferenza devozionale (naturale, del resto, in ogni anima che vive nello spirito), nulla detraeva in lui, che sarebbe stata una contraddizione impossibile a casa di Don Bosco, alla vita Eucaristica. La divozione Eucaristica e la Mariana sono interdipendenti ed inseparabili (117), e Don Bosco non le ha vedute se non così, come dimostra l'essere egli stato nel suo tempo il più grande (e praticamente il più efficace) apostolo della vita Eucaristica e del culto Mariano, e l'aver sempre congiunto insieme nelle forme impetratorie le due divozioni.

La vita Eucaristica del Magone non è, nel dettato della biografia, oggetto di riflessi particolari ed estesi: essa è lasciata intravedere dagli accenni alle sue visite in Chiesa, alla sua regolare frequenza alla Comunione per determinati fini di carità spirituale: per le anime del purgatorio, per gli agonizzanti, per i suoi benefattori, per l'onore di Maria. Forse un altro anno non avrebbe vissuto, senza pervenire, come il Savio, alla Comunione quotidiana.

Ma in questo campo medesimo della divozione, e delle divozioni (giacchè non sono escluse le altre) è singolare, e Don Bosco lo fa notare, il suo studio delle piccole pratiche: il che dice di un'anima attenta a procacciarsi il più che può di piccoli meriti e far, come si direbbe, tanti atti di gentilezza verso Gesù e la sua Madonna.

La più caratteristica delle note di quella spiritualità è la *disinvoltura*, l'*allegria*, il *senza scrupoli*: tutto questo insieme di attenzioni, di lavoro, di atti di pietà, non diminuiscono, non impacciano l'agilità di quello spirito, che appunto riesce ad una pietà, quale nella sua età non può pensarsi più compiuta.

Allora, alla fine, come per racchiudere in una parola tutto quello che nel suo *Magone* Don Bosco ha veduto, allora viene la definizione chiara e perfetta:

(116) Cap. XIII: il primo e il sesto (ultimo) dei propositi che si scrive per la Novena.

(117) FABER, cit.: *Il SS. Sacramento*.

154-155: « Nella divozione è quasi sinónimo il dire che uno è grande divoto della Madonna e che è grande divoto del SS. Sacramento ».

« In quanto alla pietà egli era giunto ad un grado che nella sua età io non avrei saputo quale cosa aggiungere o quale cosa togliere per fare un modello alla gioventù » (cap. XIII, pag. 65, ediz. I).

È una grande parola, specialmente in bocca di colui che vive dell'ideale di salvare la gioventù mediante la vita cristiana. Vi sono esempi più alti: eroi della mortificazione, spiriti dotati di evidenti carismi gratuiti, anime eucaristicamente trasumanate, capaci dell'orazione continua e dell'assorbimento estatico della preghiera: quello è Savio Domenico, e, in qualche parte, il futuro Besucco, come altri più numerosi ai quali di quando in quando Don Bosco accennò senza far nomi.

Il modello dei quasi tutti.

La *Vita del Magone* non è dettata secondo una tipologia, nè facendo risentire che vien dopo quello del Savio: essa vuol darci il modello dei *quasi tutti*, mostrando il campione qual è. Per esempio, non vi è un capitolo dedicato alla mortificazione. Magone conosce la mortificazione, e la vorrebbe, se gliela concedessero (cap. VIII): ma soprattutto pratica la mortificazione delle piccole, assidue, rinunzie, e più quella della precisione anche nei doveri più minuti e nascosti (chi va a vedere se, dato un ordine, la penna non termina la parola?), due cose ben ardue per un temperamento come il suo, tagliato a grande maniera. Non dico della mortificazione dei sensi, ch'è una specialità doverosa per tutti.

Così egli prega molto, prega a tempo, e prega oltre il tempo; ma non ha mai l'orazione continua, propria di anime viventi di vita unitiva (118); ha il dono e la grazia della preghiera (119), ma non è ancora l'unione continua con Dio. La sua vita Eucaristica, forte, convinta, divota, non eccede la misura dei cristiani fervorosi.

Non vi saranno dunque gli estremi per un processo canonico: manca quell'eroico così difficile a definirsi, specialmente in quell'età (benchè a diventar com'egli era divenuto, un po' d'eroismo, non è vero? ci vuole): così non vi appare il soprannaturale. Col tempo, forse, poteva venire anche quel che si desidera, e non ne manca qualche segno: ma quando il buon Dio regala ad una creatura una morte come quella di Michele Magone, che cosa importa se colui che è santo in Paradiso non è santo da porre sugli altari? *Multiformis gratia Dei*, ripetiamo anche qui.

Pedagogia interna ed esterna.

Certamente qui ha lavorato la grazia di Dio e il Santo Scrittore lo dice fin dalla prefazione. Ma, come giova ripetere, questa si è anche valsa della mano educatrice di lui, e la « corrispondenza alla grazia », è praticamente la docilità alla guida del suo Maestro: sicchè l'esito meraviglioso è un prodotto della pedagogia spirituale di Don Bosco. Di tale pedagogia una parte, quella più in-

(118) TANQUEREY, cit., n. 1303.

(119) FABER, cit., *Progressi*, II, 18.

tima e delicata, ch'è la direzione interna, sfugge alla nostra vista, così come sfugge nel Savio, che pure Don Bosco dice essersi fatto santo con la Confessione (cfr. *Vita*, cap. XXVII), e sfugge del resto in ogni altro: al più c'è la questione, ch'è pure esterna, degli scrupoli cap. IV), che nel caso presente sono accennati come pericolo possibile e non come fatto, mentre nel Savio si ricordano come fenomeno passeggero (cap. XIV), con la didascalia del superamento quale è nel Magone al passo accennato: ma, infine, la direzione interna può solo arguirsi dal riflesso che ha sulla vita che si vede o dai principi pratici che si sanno seguiti dal Santo in tal ministero, e che valevano a formare quella moltitudine di anime elette delle quali si abbelliva a quei tempi « il giardino dell'Oratorio »: primo e principale fra tutti la funzione educatrice della Confessione con l'esercizio della volontà, e il riflesso pedagogico, o meglio, psicologico, della Comunione commisurata alla capacità morale e spirituale degli individui (120). È l'attuazione delle idee di S. Francesco di Sales passate attraverso il sistema Alfonsiano.

Esternamente, nello svolgersi della vita quotidiana e della educazione giovanile quale ordinariamente s'intende, vi è pure una pedagogia visibile, che muove da principi definiti e rimasti esemplari: della quale, se nel libro nostro non appaiono le didascalie, non mancano i saggi sparsi e la linea generale nei vari momenti della vita del giovinetto e negli episodi che vi si inseriscono.

Il principio della disciplina familiare, della confidenza filiale, della convivenza fraterna, della libertà non abusata, il tono dell'allegria nell'ambito della naturale espansione e in tutto il clima circostante: l'autodisciplina consapevole e indotta colla persuasione della bontà fino alla convinzione, nella diligenza del dovere e nella vita del lavoro, la stessa austerità del tenore di vita ridotto alla massima semplicità: il tutto adempiuto con coscienza e per coscienza, sotto l'ispirazione non incombente, ma elevatrice e confortevole degli alti ideali e diremmo della visione superiore della Religione: tra tutto, l'affetto difficilmente oppugnabile del comune tenore di condotta con l'esempio dei molti buoni e dei non cattivi, con l'apostolato dei migliori, col consiglio quotidiano collettivo e personale; per quel tempo e ancor per del tempo appresso, la presenza irradiatrice di Don Bosco tra i suoi figliuoli: tutto forma una somma di dati pedagogici che sono altrettanti fatti morali, i quali debbono aver lavorato quell'anima, nella quale la grazia di Dio e la sapienza ispirata del Santo Educatore coltivarono una feracità non comune e degna di memoria esemplare.

Al cuore col cuore.

Codesta feracità (o recettività direbbero) era aiutata, sì, e fino ad un punto, dalle qualità dello spirito aperto e precoce: ma non sarebbe stata capace di nulla, senza le doti del cuore, e del buon cuore. L'intera *Vita di Magone*, dal primo all'ultimo capo, dal primo dialogo di Carmagnola, dove il piccolo sciope-

(120) Di questo è discorso espressamente nello studio sul Savio Dom. e nel Besucco.

rato accenna a sua madre, fino all'ultime parole, quando a lei e a Don Bosco assicura il suo ricordo presso la sua Madonna, è uno stupendo documento, e dovrei dire, un vero cantico del buon cuore.

Non v'è altro scritto del Santo Maestro dove il cuore, quello che umanamente si chiama il buon cuore e il cuore buono, abbia la parte dominante come in questo, e sia senz'altro il protagonista di tutto codesto stupendo dramma biografico, dettato dal cuore di Don Bosco.

Io lo affermo qui, a conclusione di tutto il mio discorso, perchè, se ho voluto presentare nel *Magone* una classica esperienza educativa, fu perchè dessa è fondata tutta sul principio, che sta per Don Bosco sopra ad ogni altro concetto educativo, che per educare bisogna scendere col proprio cuore nel cuore del giovane, e che, quando questo risponde, tutta l'educazione (ditela pedagogia, non importa) è assicurata. La *Vita di Magone* è un classico esemplare dell'educazione per le vie del cuore; per questo riuscirà in ogni tempo il documento classico della Pedagogia di Don Bosco.

ALBERTO CAVIGLIA, S. D. B. (+)

LINEAS FUNDAMENTALES PARA UNA TEOLOGIA DE LA EDUCACIÓN (*)

INTRODUCCION

La ponencia que hemos oído sobre los *Fundamentos filosóficos y teológicos de la educación* nos da ocasión para presentar modestamente esta breve relación, en la cual procuraremos determinar las que nos parecen líneas fundamentales para una verdadera Teología de la educación. El tema no es nuevo. Desde los primeros pedagogistas cristianos hasta nuestros días se ha tratado siempre en campo teórico y doctrinal de los principios teológicos del problema educativo; y más aun en el campo práctico, de los medios y de los métodos requeridos para una formación cristiana del hombre histórico actual.

A pesar de eso, no se ha llegado todavía a una precisión del contributo exclusivamente pedagógico que la Revelación trajo al problema de la Educación y que parece se deba entender por *Teología de la Educación*. Los que tratan este problema, preferentemente suelen afirmar, en todos los modos, la necesidad de los principios teológicos para la obra educativa, o bien, en campo de polémica, discuten sobre la naturaleza de la ciencia de la educación o de la Pedagogía en relación a la Teología para ver si se la debe considerar como una ciencia del ramo teológico o bien del puramente filosófico o del científico (1).

Nosotros sin dejar completamente a un lado este aspecto de la cuestión, queremos ahora trazar principalmente las líneas fundamentales del contenido estrictamente pedagógico de la Teología, no como complejo de principios, de verdades y de hechos que constituyen el Dogma o la Moral cristianas y que

(*) Comunicación leída en el Congreso Internacional de Pedagogía de Santander en el mes de Julio de este año.

(1) Cfr. p. ej.: JACQUES MARITAIN, *Prefacio a la obra de DE Hovre: Essai de Phil-*

osophie Pédagogique; DE Hovre, *ibidem*. Introducción. De la misma opinión se muestran otros autores católicos como CORN. GRIEG, *Catechetica*; DE LA VAISSIÈRE, etc.

se deben inculcar en el conocimiento y en la práctica de nuestros educandos, sino precisamente como novedades traídas por la Revelación a la doctrina natural de la educación, a esa pedagogía ya conocida y brillantemente cultivada por los escritores paganos o precristianos, como Platón, Aristóteles, Plutarco, Quintiliano, por citar solamente algunos de los más célebres.

I. — EDUCACION CRISTIANA

1. *Vida natural y vida cristiana.* — El Cristianismo, es cosa sabida, trajo al mundo la gran novedad de la vida sobrenatural para la humanidad redimida. Inauguró de esta manera un nuevo orden de cosas en campo ontológico, lógico y moral; orden que no vino a destruir sino a juntarse y sobreponerse al orden natural de la vida y de los destinos humanos. Este nuevo orden que se dice sobrenatural es completo y perfecto en sí mismo y por eso tiene principios, medios y fines propios, diversos de los del orden natural. Así por ejemplo al nacimiento a la vida natural se añade el nacer a la vida sobrenatural: *oportet nasci denuo* (2). Al principio vital de la vida natural que deriva del alma humana, se le añade en ese orden nuevo, otro principio también vital que es la gracia santificante, *in quo vivimus, movemur et sumus* (3); al fin del orden natural humano que sería la perfección del hombre, su satisfacción cumplida en la posesión de la verdad y del bien natural, se substituye en este nuevo orden de cosas, una felicidad eterna, con visión y gozo sobrenatural del Infinito Bien y de la Infinita Verdad.

2. *Contactos y divergencias.* — Pero no se crea que estos dos órdenes son paralelos; están por el contrario en la misma línea del vivir humano, y en ese encuentro, no fortuito sino necesario, no efímero sino duradero, el orden sobrenatural no dispensa ni tampoco viene a substituir el orden natural. Este se conserva casi siempre, sobre todo en sus principios y en sus medios, los cuales no obstante pueden y deben, para el cristiano, recibir una nueva sobre-estructura que los eleve y coloque vez por vez o habitualmente en el orden sobrenatural.

De ese encuentro, pues, y de esa sobre-estructura resulta la vida cristiana en su plena e integral actuación, en cuya realización se empeña todo hombre bautizado. De esa realización depende el resultado final de su vida, la consecución de su destino, su felicidad eterna o eterna desdicha.

Desgraciadamente (y no es el caso de comentarlo aquí por extenso, sino de lamentarlo profundamente) los cristianos no actúan siempre ese ideal de vida sobrenatural; no se verifica siempre el *mihi vivere Christus est* de San Pablo (4); sino que muchas veces la vida natural, con sus atractivos, sus

(2) JOH., 3, 7.

(3) Act. Apost., 17, 28.

(4) PHILIP., 1, 21.

ideales, sus caídas y naufragios, constituye la triste historia de un gran número de cristianos. Son las divergencias inevitables que presentan la flaqueza y la inconstancia del vivir humano.

3. *Vida cristiana y educación cristiana.* Es cosa sabida que el ser humano no nace, no comienza su más o menos largo camino a través de la vida, ya completamente preparado, en posesión de todos los valores humanos; él nace imperfecto, no ciertamente en cuanto a la esencia, sino en cuanto a la existencia y naturaleza. Santo Tomás advierte que *omne generatum prius est imperfectum quam perficiatur* (5). Y advierte también que entre las tres perfecciones que son posibles al ser humano, es decir la que respecta a su principio *in sua substantia*; la que se refiere a su fin *aliquid ad quod per operationes pervenitur sicut finis...*, hay una tercera perfección media que es cuando *aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria* (6). Pues en esa adquisición de las cosas necesarias para la perfecta actividad del ser humano consiste precisamente todo el problema educativo. Es por eso que el mismo Doctor Angélico da esta definición adecuada y perfecta de educación: *promotio prolis ad statum perfectum hominis ut homo est, qui est virtutis status* » (7). Más adelante completará su pensamiento añadiendo que a la obra educativa compete realizar no solamente la perfección de la naturaleza sino también la perfección de la gracia. « *Perfectio naturae... et perfectio gratiae* » (8).

Abrió así el Santo Doctor e iluminó esplendidamente con los fulgores de su doctrina el sendero doble de la educación natural y de la educación sobrenatural fundiéndolas en un deber único, en una sola obligación que se impone a los padres, educadores naturales, y a todos cuantos hacen sus veces o se deben ocupar de educación.

Notese aquí, todavía bajo la guía e inspiración del gran filósofo, la natural conexión entre la obra educativa y la perfección natural y sobrenatural debidas al ser humano. La educación se establece de esta manera en la proporción aritmética constituida por las dos razones siguientes: la educación natural es a la vida natural como la educación cristiana es a la vida sobrenatural. Pero en la práctica las dos razones se confunden y debe desaparecer la divergencia en aquella unificación prácticamente imperiosa en que se realiza la vida humana. Quiere decir que hoy en día, en el actual clima histórico del Cristianismo, no se puede tratar legítimamente en línea de principio (y no solamente entre cristianos) sino de una única e integral educación: la educación cristiana.

A este propósito escribió Pío XI: « El sujeto de la educación cristiana es el hombre todo, espíritu unido al cuerpo en unidad de naturaleza con todas sus facultades naturales y sobrenaturales según nos lo dan a conocer la recta razón y la revelación: el hombre, por lo tanto, caído de su estado original pero redimido y reintegrado en la condición sobrenatural de hijo adoptivo de

(5) S. TH., I, Q. 99, a. 1.

(6) S. TH., I, Q. 6, a. 3 c.

(7) S. TH., Supp. 3, Q. 41, a. 1 c.

(8) S. TH., Supp. 3, Q. 59, a. 2 c.

Dios... » (9). Es también por eso que los mejores filósofos cristianos no reconocen otro humanismo sino el humanismo cristiano integral, como dice Jacques Maritain « humanismo integral de la Redención » (10).

II. — PEDAGOGIA CRISTIANA

1. *Pedagogía natural y pedagogía cristiana.* — Toda educación exige una pedagogía. Entendemos por pedagogía el conocimiento integral, racionalmente expresado y justificado del problema de la educación y su correspondiente solución. Aquí no entablamos discusión sobre la naturaleza, extensión y contenido de esta síntesis científica. Sabemos bien como esta malhadada cuestión atrajo, en campo de pedagogos y pedagogistas, los más encontrados pareceres. Cualquiera que sea la doctrina o teoría educativa que se quiera seguir, esa deberá necesariamente abrazar todo el problema educativo y darle una solución adecuada.

Es cierto que si se quisiera resolver el problema de la vida humana en un plano puramente natural (no digo laico, sino aun de una religiosidad puramente natural) no se requiere sino una pedagogía también natural, como lo fueron la de Platón, Aristóteles, Quintiliano y como ilegítimamente pretenden serlo muchas de las pedagogías contemporáneas. Pero, si, teniendo en cuenta la existencia del Cristianismo, se entra en la órbita de la Revelación cristiana, entonces, para la vida cristiana, no hay otro recurso, otro medio, sino una educación cristiana y una pedagogía también cristiana.

2. *Exigencia teológica de la educación.* — La necesidad de esa Pedagogía cristiana surge necesariamente de las exigencias educativas del ser humano educable en el actual clima histórico. No basta en efecto constatar en el orden natural, y por lo mismo en el hombre educando, las conocidas estructuras de que nos habla Spranger, por ejemplo (11). Esa estructura religiosa que él reconoce en el ser humano además de exigir (para confusión y desesperación de los pedagogistas laicos) una educación también religiosa debe en el actual orden cristiano, ser elevada al plano sobrenatural, y reclamar por lo mismo un conocimiento adecuado de los factores educativos sobrenaturales. Y es así que la Pedagogía, superando todas las dificultades reales o aparentes de su síntesis científica, se extiende, también necesariamente al plano sobrenatural, obedeciendo de tal manera a las exigencias del factor teológico de la educación. Es como si una nueva franja de variado colorido se dibujase en la pantalla espectral al someter al educando al espectroscopio de la pedagogía. La mirada

(9) Enciclica *Divini Illius Magistri*, Introducción.

(10) J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, « Aubier », París, 1936, pag. 82.

(11) SPRANGER, *Lebensformen*, traducción argentina: *Formas de vida*, Buenos Aires, 1946, I parte, n. 6; II parte, n. 6.

atenta del pedagogo descubriría entonces en ella las coloraciones magníficas que del orden sobrenatural se proyectan sobre el ser humano. La pedagogía no podrá no tomar en la debida cuenta, no podrá despreciar ese elemento, esa exigencia del educando en su educación integral.

3. *Teología de la educación.* — Esa franja teológica que se refleja en el espectro del educando es la expresión de todos los aspectos educativos de su condición de cristiano y fundan la respectiva doctrina pedagógica. Bien merece el nombre de Teología de la Educación.

Es precisamente Teología porque de ésta, como síntesis científica de los datos de la Revelación, recibe todo el caudal de principios, de medios y de fines que aquella, la Revelación, vino a añadir como novedad a la síntesis pedagógica natural.

Son verdaderas novedades con las cuales jamás supo soñar el divino Platón, ni Quintiliano pudo insertar en su tan conocido tratado pedagógico. El *Orator* romano, tipo acabado del hombre perfecto, está más lejos del cristiano de lo que tal vez distaba el bárbaro del *civis romanus* o del *polites* helénico. Son así valores que vinieron a enriquecer más y más el tesoro de la antropología natural. Son horizontes nuevos que se abren a la acción educativa y a la avidez de perfección que forma una de las glorias de la inteligencia y de la voluntad humanas. Son blasones cuya nobleza no se prende en las falaces stirpes de la sangre humana sino que se enlazan en vínculos de sangre y naturaleza divina.

Conviene observar que aquí hablamos sólo de las novedades relativas a la educación; porque en los campos indefinidos a los que la Teología lleva a la razón humana, queremos recoger tan sólo los aspectos pedagógicos, formativos del perfecto cristiano próximamente dispuesto a obrar y a vivir a la luz de la Fe, al impulso de la Esperanza y al calor de la Caridad; en una palabra, bajo el influjo divinamente fecundo de la Gracia actual y santificante. Todas las demás visiones teológicas que la Revelación nos presenta, todos los demás aspectos de los orígenes de la vida y de los destinos de los hombres, interesan sí al pedagogo cristiano, pero sólo como cornisa grandiosa del cuadro educativo; o como soberbios paños de fondo lejanos de un paisaje maravilloso que está más cerca de nuestros ojos.

III. — TEOLOGIA DE LA EDUCACION Y PEDAGOGIA CRISTIANA

1. *Expansiones indebidas y restricciones ilegítimas.* — Conviene por lo tanto hacer una gran distinción. Tal vez con el deslumbramiento causado por la luz divina que ilumina los campos de la Revelación y se refleja en la mente del pedagogo cristiano, se encuentra en la práctica cierta dificultad para atinar con el campo de la Teología de la Educación como también con el de la Pedagogía cristiana.

Un doble peligro se nos presenta: o el de querer transportar hacia el campo de la Teología de la Educación todo lo que fué dado conocer al hombre por la divina Revelación o el de reducir la Pedagogía cristiana a los puros y únicos datos teológicos y los aspectos sobrenaturales de la formación humana. Es por esto que se ven, — y ya son frecuentes en nuestros días, — compendios titulados Teología de la Educación, o Dogmática del Educador y aun Pedagogía Cristiana, en los cuales se encuentra casi toda la doctrina dogmática o moral del Cristianismo, todo el Credo, todos los Mandamientos y Virtudes, verdaderos compendios si no tratados de Dogmática y Moral o de Ascética Cristiana. O bien se escriben pedagogías cristianas solamente con los datos de la Fe y los medios de la Gracia, y con eso se pretende hacer de la Pedagogía Cristiana una ciencia puramente Teológica (12). Es evidente que aquí se cae de hecho y de derecho en un doble error de visión y de precisión científica acerca del verdadero problema educativo.

Ante todo, siendo la educación, como ya hemos recordado con Santo Tomás, la formación del hombre, *promotio prolis ad statum perfectum hominis ut homo est* (13), es, por eso mismo, solamente preparación del hombre para obrar y vivir como hombre, y nosotros decimos ahora: como cristiano. Ya no es todo el vivir del hombre.

Es claro y perfecto pensamiento de Aristóteles que la educación (*paideia*) completa y da los últimos toques al esbozo comenzado por la naturaleza (*fy-sis*) (14). La educación lleva al hombre al estado perfecto de hombre, dándole la plena posesión y capacidad del recto uso de sus valores humanos. Nada más que eso, que no es poco. Por eso conviene insistir — porque es un equívoco muy frecuente — en que la educación propiamente dicha, natural o sobrenatural, no acompaña al hombre por toda la vida. Durante la vida, dirá aun Santo Tomás, no se encuentra ya el hombre bajo la acción y tutela del educador: *jam non est sub paedagogo* (15).

Que la educación dure toda la vida es una bella frase y tendría sentido lleno si por educación se debiera entender el posible perfeccionamiento o ilimitada perfección que el hombre puede alcanzar durante su existencia. Pero en el verdadero sentido de educación, en sentido propio y estricto, como formación del hombre, ; sería un desastre si durase toda la vida! ; Pobre sociedad humana constituida por seres no formados, aún no educados! ; Estéril e infecunda educación que solamente estaría terminada — si es que lo estará — en la hora de la muerte!

No puede, pues, la pedagogía, aun la cristiana, ocuparse de la vida humana toda, porque no puede ni debe la educación extenderse verdaderamente a toda la vida. Igualmente no puede ni debe la verdadera Teología de la Educación contener todos los datos y todos los secretos de la vida cristiana transformán-

(12) Cfr. p. ej. los más recientes en Italia: PICCIOLI, *Manuale di Teologia Pedagogica*, Rovigo, 1948. ABRAMO LEVI, *Dogmatica per l'Educatore*, « Ancora », Milano, 1946.

(13) S. TH., pasaje citado.

(14) ARISTOTELES, *Polít.*, Lib. IV, 12.

(15) S. TH., I-II, Q. 91, a. 5 c.

dose en una pura y simple Teología, en una completa Dogmática o Ética cristianas. Teología de la educación es por lo tanto solamente una parte de la Teología general, si bien sea una de las joyas más preciosas contenidas en el arca de la Revelación.

Pero tampoco se debe reducir el concepto de educación cristiana y por lo mismo el de Pedagogía Cristiana al puro y simple proceso particular de los actos sobrenaturales de la formación humana. Es oportuno recordar aún, que no solamente quien se forma es todo hombre, sino principalmente el hombre todo. La acción humana es global, global por eso también la formación humana. Restringiendo rigurosamente la Pedagogía Cristiana al mero proceso formativo de los actos cristianos de la vida se restringe también esa formación al puro elemento sobrenatural, desconociendo o casi despreciando cuanto la naturaleza da, hace o exige. Recordamos una vez más que en buena doctrina cristiana la Gracia no anula la naturaleza, ni lo sobrenatural destruye lo natural. El hombre para pensar, amar y obrar sobrenaturalmente, al mismo tiempo debe formarse naturalmente para bien pensar, bien amar y bien obrar. El pensamiento, el afecto y la acción, con ser sobrenaturales por la invasión de la Fe y de la Gracia no rechazan el elemento físico y psíquico natural. Por lo tanto una Pedagogía cristiana llena y perfecta debe tratar globalmente la formación del hombre en el campo natural y en el sobrenatural, en toda la extensión y en todos los sectores del proceso educativo sin que pierda por eso su carácter de cristiana, ni tenga que esconder u ofuscar las novedades pedagógicas de la Revelación. De todo lo cual resulta que más ceñido y restringido es el campo de la Teología de la Educación, más amplio e integral es el de la Pedagogía Cristiana (16).

2. *Otra doble distinción.* — Nos conviene acentuar aún otra doble distinción: la de Pedagogía y Educación y la de Pedagogía como ciencia integral del problema educativo y cada una de las partes doctrinales teóricas constitutivas de su síntesis.

Queremos insistir, pues, ante todo, sobre la diferencia lógica y ontológica entre la teoría y la práctica, entre la teoría y la acción en el proceso educativo. Es verdad que cada acto educativo y por lo mismo toda la serie de la educación es siempre global como global y unitaria es siempre toda acción humana. En ésta pueden entrar en juego todos los recursos psíquicos y morales, personales y sociales del ser humano. En cualquier acción del hombre cristiano entran pues en concurso los factores del orden del conocimiento, ya sean de experiencia sensible, como los de las ciencias positivas y experimentales, ya sean de orden racional o metafísicos como los de las ciencias especulativo-filosóficas, y, en nuestro caso, los conocimientos de orden teológico-revelado. Pero no se debe confundir en el problema educativo la Educación que es acción práctica, con la teoría y doctrina de la educación por la cual entendemos la Pedagogía.

(16) La denominación de cristiana sería aplicada a la Pedagogía casi por antonomasia, tomando la parte más noble por el todo.

Por lo mismo no se confunda la Educación Cristiana con la Pedagogía Cristiana. Esta, la Pedagogía cristiana, así llamada por antonomasia a causa de la mayor dignidad de su elemento principal, es aun una síntesis científica de elementos de orden natural y de orden sobrenatural, pero exclusivamente lógicos; es una síntesis de nociones, de principios y de conclusiones, la cual admite distinciones y aun separaciones según el orden o clase epistemológica a que pertenezcan los relativos elementos. La educación, en cambio, e igualmente la educación cristiana, es una acción o una serie de acciones pero de acciones siempre indivisibles, siempre globales y unitarias.

Esto aparece mejor en la segunda distinción que seguidamente haremos. Hemos dicho que la Pedagogía es una síntesis lógica perfectamente adecuada a la realidad objetiva del hecho educativo. Es claro que ella está constituida por tres corrientes de principios: los principios de orden científico propiamente dicho; los principios de orden puramente racional, especulativo, filosófico; los principios de orden teológico, las novedades teológico-pedagógicas de que venimos hablando. La mente del estudioso de educación se posesiona de todos esos principios, los reelabora, los somete a la acción de un objeto formal, que en este caso es la educabilidad, y así transformados, unificados, los presenta como principios pedagógicos, constituyendo la propia y exclusiva síntesis pedagógica.

Queriendo después considerar solamente en esa síntesis teórica cada una de las corrientes de conocimientos, se puede, entonces distinguir muy bien y separar epistemológicamente los que pertenecen a las ciencias descriptivas, positivas o experimentales que sean, tomados en el campo de la Biología, de la Psicología experimental, y aun de la Sociología, y formar con ellos lo que se llamaría una Pedagogía Científica o Experimental (17); puédese igualmente distinguir o separar los elementos puramente racionales especulativos, filosóficos y formar una especie de Filosofía de la Educación (18), y puédese finalmente distinguir y separar los elementos de orden teológico y constituir entonces una verdadera Teología de la Educación (19).

(17) Cfr. p. ej.: PLANCHARD, *La Pédagogie Scolaire Contemporaine*, Casterman, 1948; DOTTRENS, *Qu'est-ce que la Pédagogie expérimentale?*, Delachaux y Niestlé, 1944; DEMOOR-JONCKHEERE, *La Science de l'éducation*, Alcan, 1929; GARCÍA HOZ, *Pedagogía Empírica*, Madrid, 1946.

(18) En general por Filosofía de la Educación se entiende la misma Pedagogía General, lo que evidentemente no es exacto si se distingue la especulación filosófica de la especulación pedagógica. No faltan, sin embargo, autores que traten este tema en nivel puramente filosófico, como por ejemplo: KANE W., *Some principles of Education*, Chicago, 1938; BRUBACHER JOHN, *Modern Philosophies of Education*, New York, 1939; DE HOVRE F. AND JORDAN E., *Philosophy and Education*, New York, 1931; FITZPATRICK E., *Reading in the Philo-*

sophy of Education, New York, 1936; THEOBALDO MIRANDA, *Filosofia da Educacao*, Rio, 1942; ALVES DE SIQUEIRA, *Filosofia da Educacao*, Rio, 1942; AUGUST MESSER, *Fundamentos filosóficos de la Pedagogía*, Barcelona, 1933; MARIO STURZO, *Problemi di filosofia dell'Educazione*, Trani, 1929; RAFFAELLO RESTA, *Filosofia dell'Educazione*, Padua, 1943; *Cuestionario de la Filosofía de la Educación*, Revista « Atenas », Madrid, Noviembre de 1946.

(19) Lo mismo, se debe decir de la Teología de la Educación que todavía no está bien determinada y distinguida. Nociones pedagógico-teológicas se encuentran dispersas en varias obras de Ascética y de Moral Cristiana. Cfr. p. ej.: TANQUEREY, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, T. II, n. 859-894; DE BROGLIE, *Conférences sur la vie surnaturelle*, T. II, p. 3-80; L. LABAUCHE,

3. *Carácter epistemológico de esta síntesis.* — No es fácil determinar en la escala epistemológica cuál sea propiamente la naturaleza y cuál la posición de esta síntesis teológica de la doctrina educativa que ahora llamamos Teología de la Educación y la primera razón es porque esta escala epistemológica aún no está hecha. Todos conocen la incertidumbre y la diversidad de opiniones entre los estudiosos en el problema de la clasificación de las ciencias. Otra razón es porque no está determinado aún el nivel epistemológico de la Teología como síntesis racional de la Revelación. Los famosos grados de abstracción que todavía constituyen criterio de graduación entre las ciencias, aún no han sido normalmente aplicados al contenido de la Teología (20). Ciertamente que a una simple mirada indagadora del contenido de la Teología se descubren verdades prontas a desafiar las más altas cumbres de la Metafísica; por otra parte hay verdades y datos positivos de la ciencia teológica que corren pareja con los más rastrosos hechos del conocimiento natural aun empírico.

No es nuestra intención entrar en ese labirinto de discusiones, mas para hacer resaltar mejor el carácter pedagógico y, sea este el que fuere, epistemológico de la Teología de la educación, creemos necesario observar que esa síntesis teológico-pedagógica debe ser hecha y sus datos deben ser cogidos en un nivel y en una esfera epistemológica en que se encuentre ya delineado y en cierto modo estructurado el problema educativo.

Por eso aún no será verdadera Teología de la educación toda consideración que se hiciere sobre los principios o datos teológicos que dominan, si, todo el inicio y el desarrollo de la vida cristiana, pero que por la altura en que están colocados y por la amplitud de sus aplicaciones no determinan de por sí, ni se aplican sólo al problema educativo. Tales son, por ejemplo, las grandes ideas del amor creativo de Dios, de su infinita soberanía, de su infinita veracidad, la misma perfección de Dios infinitamente imitable por los hombres, los grandes misterios de la Unidad y Trinidad de Dios, el pecado original y la relativa redención.

Essos se podrían llamar los grandes transcendentales de la Teología cristiana; el campo de una cierta metafísica teológica; y como la metafísica de la educación está aún por constituirse de una manera clara y pacífica, especialmente porque el problema educativo no es de orden metafísico, sino de orden sensible histórico; así también una teología de la educación, tomada en la esfera de la metafísica correría el peligro, como lo corre de hecho, de quedar pedagógicamente poco determinada y estructurada, y confundirse con cualquier disertación teológica, dogmática o moral.

Esta es, según nuestro modo de pensar, la suerte y la denominación que

Léçon de théologie dogmatique, T. II, *L'homme*, parte I, cap. I-II; SCHRIJVERS, *Les principes de la vie spirituelle*, 1922, p. 31 e ss.; C. SMEDT, *Notre vie surnaturelle*, 1912, *Introducción* p. 1-37; BAINVEL, *Nature et surnaturel*, cap. I-«; S. TH., q. 93-102.

(20) La Teología como Ciencia de los datos de la Revelación conserva solamente su clásica división en Dogmática, Moral y Ascética y Mística. En cada uno de estos órdenes no se hace ninguna distinción relativa al nivel epistemológico.

más bien merecen algunos trabajos que se dicen Teología de la educación, pero que tienen mucho de teológico y poco o nada de pedagógico.

Conviene recordar por lo tanto que una vez que el problema educativo se delinea y estructura en campo histórico, positivo, de la misma manera que filosóficamente sólo puede ser puesto y tratado en la esfera, cuando mucho, de una metafísica especial, que más bien podría llamarse antropología filosófica (21); así la Teología de la educación sólo puede ser estructurada en el plano en que la misma Ciencia de la Revelación divina, descendiendo de las alturas de la metafísica y viniendo al encuentro de la creatura humana no nacida aún a la vida de la Gracia, se constituye en una especie de antropología teológica.

Determinado así el nivel epistemológico de la Teología de la educación o Teología pedagógica, pasemos finalmente a analizar su contenido.

IV. — CONTENIDO DE LA TEOLOGIA DE LA EDUCACION

1. *Esquema orgánico de los datos teológicos pedagógicos.* — Como ya hemos recordado, el orden sobrenatural no anula el orden natural antes bien se apoya sobre él, en él se injerta y desarrolla; del mismo modo el esquema de una Teología de la educación puede y debe ser el mismo esquema de una pedagogía natural. Por lo demás la misma síntesis teológica de la Revelación no se hace sobre otro esquema sino sobre el que la razón humana y la filosofía nos ofrecen.

Ahora bien, el esquema de los datos pedagógicos más seguros y más adecuados, es aquel que actúa plenamente el concepto de verdadera ciencia, según la afirmación de Bacon: « *Vere scire est scire per causas* » y la Escuela en esta misma línea de ideas, si bien en sentido diferente, define la ciencia como *cognitio rei per causas*.

Sin querer discutir sobre el concepto de ciencia ni sobre el concepto de causa, nosotros aplicamos a la Teología de la educación ese mismo esquema pentágono que aplicamos a la Pedagogía en general. El pedagogo, el verdadero estudioso de la educación, debe decir, sobre todo, cuál es la « res » de cuyo conocimiento se trata y que en este caso es el problema educativo, el hecho de la educación. En segundo lugar debe estudiar en el orden de las causas, las cuatro conocidas y ya definidas por Aristóteles: la causa material, la final, la eficiente y la formal. En lenguaje pedagógico tenemos como causa material el sujeto de la educación, el educando, el alumno; como causa final la perfección humana y cristiana que se debe obtener con el proceso educativo; como

(21) Se conoce la cuestión todavía no resuelta y definida del punto exacto de inserción del problema de la educación en la síntesis filosófica. En general los Autores tratan la educación como un problema ético

y naturalmente lo incluyen en la tratación de la Moral. En Italia el conocido pedagogo José Allievo defendía esta idea de la inserción del problema educativo en la Antropología lo cual me parece muy exacto.

causa eficiente los agentes y medios de ese proceso; como causa formal, en fin, la perfección que se adquiere de hecho, vez por vez y en el resultado final de todo el proceso educativo.

Tales son las líneas generales y fundamentales de una verdadera Pedagogía, y lo son también de una verdadera Teología de la educación. Pasemos brevemente en reseña estas generalidades fundamentales diciendo sólo cuáles son las novedades que la Revelación vino a añadir a este pentágono pedagógico.

2. *El hecho de la educación a la luz de la Fe* — El pedagogo cristiano y más precisamente el teólogo pedagógico nos debe decir si y hasta qué punto la Revelación vino a alterar por aumento y elevación el devenir del hombre deseducado a la condición de hombre educado cristianamente: *statum perfectum hominis... quoad naturam... et gratiam* (22). Mostrará entonces que como fué una novedad histórica de la Revelación la existencia de una vida sobrenatural que se sobrepone a la natural, así el hecho de la educación natural fué elevado y sometido a una transformación de orden sobrenatural.

No es el caso de profundizar aquí y analizar toda la amplitud de ese concepto, pero es fácil entrever toda la riqueza nueva que a la mente del pedagogo y a la acción del educador ofrece ese concepto nuevo de educación cristiana. Baste notar las grandes antinomias que agravan en cierto modo pero que también nobilitan la educación cristiana.

No es solamente la colisión entre la materia somática y el psiquismo espiritual humano, sino el enfrentarse de esa misma materia con el espiritualismo elevado al reino de lo sobrenatural, al reino de la Gracia. No se trata solamente de una voluntad que es libre e indeterminada en medio del tropel de motivaciones humanas, sean sensitivas o espirituales, sino del enfrentarse de esa misma voluntad con las motivaciones y estímulos de la gracia. No es solamente el conflicto entre esa misma libertad y una autoridad moral o jurídica, es la disensión de esa misma libertad con una autoridad divina de absoluta e inefable soberanía.

Basten estas simples alusiones para mostrar lo nuevo y en cierto modo complicado que la Teología de la educación vino a añadir al hecho de la educación natural.

3. *Sujeto de la educación.* — Y ¿qué decir del sujeto de la educación? En el plano de la naturaleza él se presenta al educador natural, a los propios padres, ya informado, ya constituido, como ser humano. A los educadores delegados se presentará más tarde dueño ya de valores en reconocida posesión y adelantado uso. En cambio al educador cristiano, y ante todo a los propios padres, el sujeto de la educación cristiana no se presenta aun ni siquiera constituido en el orden de la gracia, ni siquiera ha nacido, pues *oportet nasci denuo* dice el Señor (23). Y la Teología católica de la educación dirá todo el misterio de ese nuevo nacimiento, toda la pobreza y decadencia natural de ese recién

(22) Pasaje citado.

(23) JOH., 3, 7.

nacido, y toda la riqueza sobrenatural que la gracia obtenida por el Bautismo vino a traerle. Y como de raíz y planta fecundísima, ¿ qué de floraciones y de fructificaciones maravillosas llegan a producirse de la Gracia Santificante! Basta pensar en la herencia y en el caudal de virtudes teologales y morales sobrenaturalizadas que el educador deberá desarrollar y hacer fructificar.

4. *Finalidad educativa.* — Ideal y fin de la educación es, ya lo hemos dicho, el estado de hombre perfecto, como simple hombre, en plena posesión y recto uso de todos sus valores humanos, como dice S. Tomás (24). Es alcanzar aquella capacidad físico-psíquica y moral con que poder obrar y poder vivir como hombre. El fin propio y específico de la educación cristiana es la formación del hombre cristiano en la plena posesión y recto uso también de los valores sobrenaturales además de los que nos concedió la naturaleza. O lo que es lo mismo es llevar el educando a la plena posesión de su Fe cristiana, a la vida de la Gracia, a la capacidad al menos inicial de ejercer las virtudes cristianas, especialmente las teologales.

Este es el tipo *standard* del cristiano perfecto, bautizado, confirmado y educado cristianamente. De aquí debe partir hacia las conquistas de la fe, de la virtud y de la gracia, en el estadio de la vida: « *sic currite ut comprehendatis* » (25).

Pero debe notarse que el fin de la educación cristiana, fin propio e inmediato, no es la santidad. Aunque pese a muchos pedagogistas cristianos y católicos, no tiene nada que ganar la Pedagogía insistiendo demasiado en esa santidad o perfección cristiana como fin directo e inmediato de la educación. Será ciertamente el fin común y propio de la vida cristiana: « *Estote perfecti sicut Pater coelestis perfectus est* » (26). La educación dará al hombre cristiano la capacidad de adquirir esa santidad. Pero aun cuando no se considere a la santidad como fin inmediato de la educación, no se excluye en modo alguno que ella pueda encontrarse en el periodo mismo de la formación humana, ni que ésta deba llevar a una más próxima y eficaz disposición para alcanzarla.

5. *Proceso educativo.* — El elenco de los educadores y de los medios de educación natural son enriquecidos sobremanera por la Teología de la educación. Aquí no es ya sólo Dios que capitanea, conduce y sustenta la falange de los verdaderos educadores, como por lo demás, una pedagogía aun natural debería enseñar; sino que la Teología cristiana nos presenta la lista encabezada por la Persona divina de Nuestro Señor Jesucristo, el grande Educador de la humanidad, la Causa ejemplar y eficiente del mismo proceso y perfección educativa. Nos señala a la Iglesia Católica como sociedad educadora, con la jerarquía de sus ministros, sobre todo el Párroco, el educador por excelencia de la juventud cristiana; la familia cristiana, santuario y plantel el más apropiado al crecimiento de los sarmientos de la fe y de la gracia. Nos muestra

(24) Pasaje citado.

(25) I Cor., 9, 24.

(26) MAT., 5, 48.

por último a los catequistas y a todos aquellos que por mandato o permisión de la autoridad eclesiástica se dedican a educar por celo y apostolado cristiano.

A los medios y métodos de la educación natural añade los medios y métodos educativos del Cristianismo. Y en primer lugar los Sacramentos de la Iglesia, especialmente el Bautismo, la Confirmación, la Confesión, la Comunión; la Oración mental y vocal, toda la Liturgia cristiana, el Calendario litúrgico, la misma vida y ambiente social de la parroquia y de la Iglesia.

Todo eso y todo lo demás constituye el caudal opulento de los medios educativos de la Teología Católica aplicados a la luz de la Fe y al calor vivificante de la Caridad cristiana.

6. *Perfección formal educativa.* — Han sido frecuentes las publicaciones, sobre todo de origen norteamericano, en las cuales se pretende pasar en reseña los valores adquiridos y las perfecciones poseídas por el hombre educado, en fuerza de la misma educación (27). Es de lamentar que muchos de esos elencos no consigan elevarse de una concepción pragmatista y utilitarista de la vida, fruto naturalmente de una filosofía positivista o materialista. Pero aun cuando se quisiera bajo la inspiración de una ética y de una sociología espiritualísticas naturales catalogar las perfecciones del hombre educado, éstas no irían más allá de los límites de la actividad y de la vida natural del hombre. No así en la Teología de la Educación. La forma de la educación cristiana es, como dice S. Tomás, la perfección de la gracia: *perfectio gratiae* (28). Es esa misteriosa gracia de Dios, que como una *fons aquae salientis in vitam aeternam* (29), hace brotar las energías humanas con un impulso y una eficiencia divina produciendo en el alma cristiana la capacidad de obrar para la vida eterna, con méritos de valor infinito y adaptación a un destino sobrenatural de una felicidad igualmente sobrenatural y divina.

He aquí el cristiano, *civis christianus*, el miembro vivo de la Iglesia de Cristo, parte de su Cuerpo Místico, sarmiento robusto y lujurante de la vida divina, el cristiano aguerrido pronto a los combates de la vida y que puede constituir, por la proezas de sus virtudes la visión maravillosa que encanta a los espectadores de que habla S. Pablo: « *Spectaculum facti sumus mundo, angelis et hominibus* » (30).

CONCLUSION

Tales son, a nuestro modo de pensar, la naturaleza, las exigencias y el contenido de una verdadera Teología de la Educación. Como se ha visto, esta síntesis pedagógica de orden revelado se relaciona intimamente con la Teo-

(27) Cfr. p. ej.: CHRIS A. DE YOUNG, *Educazione Publica Americana*, Firenze, 1946; y WIGGAM ALBERT ADWARD, *Las Características de un hombre educado*, Traducido del inglés, Buenos Aires, 1942.

(28) S. TH., pasaje citado.

(29) JOH., 4, 14.

(30) I Cor., 4, 9.

logía en general y con la Pedagogía en particular, como ciencia especulativa de la educación. Es una parte, un aspecto parcial de la primera, la Teología; y parte integrante y substancial de la segunda, la Pedagogía. Da a ésta el denominativo de cristiana, y añade nuevas exigencias a la educación humana. Como teoría es distinta y separable de las demás teorías puramente científicas y filosóficas de la educación; pero la educación que inspira debe ser realizada en unión con la educación natural, así como unida y global es la acción humana. De lo cual resulta que en el actual estado de la vida personal y social hay solamente una educación, que es la educación cristiana.

Es cierto que si fueran mejor conocidos los principios pedagógicos de la Revelación cristiana, bien fijados y comentados en una propia Teología de la Educación, mucho ganaría esa misma educación cristiana, y con ella y por ella la tan desviada y atribulada humanidad ha de encontrar finalmente la verdadera armonía y pacificación, como ha afirmado recientemente el Santo Padre Pío XII en la radio-allocución al Congreso Interamericano de educación de La Paz: «... hacéos (los hombres) cristianos conscientes e íntegros y habréis contribuido, del mejor modo posible, a la paz futura del mundo».

C. LEONCIO DA SILVA, S. D. B.

Recensioni

ALBERTO MARZI e Collaboratori, *Studi e ricerche di Psicologia*. Firenze, Istituto di Psicologia dell'Università degli studi, 1947.

Questa raccolta di studi e di ricerche psicologiche è una bella espressione della attività intensa svolta nell'Istituto dell'Università di Firenze nel decennio 1937-1947. Nonostante i momenti particolarmente difficili, causati dai dolorosi eventi della guerra mondiale, l'Istituto di Psicologia di Firenze, continuando le gloriose tradizioni del suo fondatore, Francesco De Sarlo, non ha cessato, sotto la direzione e la spinta animatrice del prof. A. Marzi, di essere un cenacolo in cui ferveva il lavoro di studio e si compivano numerose ricerche nei vari campi della Psicologia generale e della Psicologia applicata.

Il volume presenta una serie di trenta lavori già pubblicati in varie riviste italiane. Un buon numero di questi studi è dovuto al prof. Marzi; gli altri invece ai suoi Collaboratori, tra i quali ricordiamo V. Lazzeroni, A. Bassi, M. Falorni, M. Pirelli, G. Sarfatti, ecc. Vi si trovano raccolte ricerche sperimentali, compiute specialmente sull'attenzione, sull'eidetismo, studi su vari problemi psicologici, quali il comportamento sociale, e interessanti articoli di indole storica sugli orientamenti della Psicologia moderna.

G. LORENZINI

SCIACCA MICHELE FEDERICO, *Il pensiero moderno*. Brescia, «La Scuola», 1949, pp. vii-258, cm. 17, 5x25.

«Questo volume può considerarsi la seconda edizione per quel che concerne i saggi riguardanti il pensiero moderno dei

miei «Studi sulla filosofia medioevale e moderna» (Napoli, Perrella, 1935) esauriti dal 1940 e non più stampati a causa della guerra». Così l'A. nella presentazione. Tuttavia non è soltanto una seconda edizione, ma un'opera nuova sia per il cospicuo numero di nuovi scritti che l'arricchiscono, sia per il nuovo indirizzo che la ispira. È un'interessante raccolta di articoli, note, saggi, comparsi dal 1932 al 1949, in varie riviste e pubblicazioni. Disparati sono gli autori e gli argomenti, ma aventi tutti particolare attinenza con la moderna storia del pensiero e della cultura. E nonostante questa eterogeneità lo Sciacca è riuscito a dare al volume una linea unitaria premettendovi un'introduzione programmatica sotto il titolo: «I due idealismi e l'autodissoluzione del pensiero moderno».

Il vero idealismo, secondo l'A., è quello dell'«Idea oggetto reale della mente o dell'intelletto», l'idealismo greco-cristiano, «realista», trascendente che Platone ha scoperto, Agostino battezzato, Rosmini reso moderno. Solo quest'idealismo che passa dall'interiorità dello spirito dell'uomo alla interiorità di Dio-Persona può salvare i valori cristiani i quali soli possono salvare l'umanità dalla rovina totale.

«Inutile inventare altri miti: non valgono: non si può surrogare Dio. O il Cristianesimo riesce a fare riacquistare agli uomini la fiducia nella verità, nei valori, nella ragione; o non vi è e non vi sarà alcuna verità a cui gli uomini siano disposti a credere» (p. 14). «Un pensiero cristiano-cattolico oggi è chiamato non solo a combattere gli errori del passato, ma anche, e soprattutto, a comprendere ed esprimere cristianamente i bisogni spirituali del presente» (p. 15, sottolineatura dell'A.).

L'altro idealismo, quello rovinoso e falso, degenerazione dell'idealismo greco-cristiano, che ha portato la filosofia alla rovina e la ragione alla negazione di se stessa a

traverso Cartesio, Kant, Hegel, fino all'autodissoluzione nell'esistenzialismo contemporaneo, è l'idealismo immanente e soggettivo, incapace di ascendere a Dio. La ragione iperbolica ha portato l'annullamento della ragione stessa contenuta nell'esistenzialismo.

«L'ultima parola di questo processo di autodissoluzione del pensiero moderno, è precisamente il *nulla*: il «nulla» della soluzione (tutto è problema); il «nulla dell'esistenza e dell'essere (tutto è possibilità o finitezza insignificante); il «nulla» del bene (tutto è sospeso all'arbitrio, al di là della libertà e della ragione)» (p. 12).

Ecco le estreme conseguenze della ragione negatrice di Dio.

Queste le idee maestre che informano e danno armonia alle pagine dello Sciacca. Idee che sono allo stesso tempo una ribellione ai criteri soggettivistici del pensiero moderno, una forte riaffermazione del pensiero metafisico tradizionale classico e cristiano, un caldo appello a ricostruire la filosofia su nuove basi.

Sempre più chiaro il deciso atteggiamento rosminiano dell'A., come ne fanno fede non soltanto i numerosi saggi sul Roveretano.

L'A. mostra una marcata diffidenza verso la corrente aristotelico-tomista. Sembra addirittura voglia farla responsabile delle moderne deviazioni razionalistiche.

Su questo punto non possiamo accontentare con il Ch.mo Professore dell'Ateneo genovese, perchè crediamo sinceramente che i più recenti studi storico-critici sull'aristotelismo e sul tomismo abbiano chiaramente dimostrato che Aristotele ha fatto suo il meglio di Platone, approfondendolo ed ampliandolo e S. Tommaso ha pure fatto suo il meglio di Agostino precisando, chiarendo, approfondendo. Come sarebbe unilateralità un aristotelismo senza il meglio del platonismo, e un tomismo senza il meglio dell'agostinismo, così è unilateralità e impoverimento di pensiero un platonismo che ignori o misconosca il meglio dell'aristotelismo o un agostinismo che ignori o misconosca il meglio del tomismo.

Se è umanissima l'esigenza teologica della metafisica platonica, non è meno umana l'esigenza cosmologica della metafisica aristotelica. L'accentuazione della realtà cosmica però, della «natura», non de-tronizza Iddio e non intacca il primato dello spirito nel senso più profondamente cristiano della parola. La natura infatti, a traverso il concetto filosofico-cristiano della creazione, non si contrappone al Creatore ma totalmente ne dipende e ne canta la

potenza e la gloria e tanto più viene esaltata la consistenza e la potenza della natura creata, tanto maggiormente risplende l'onnipotenza del Creatore, liberale e gratuito donatore dell'universo e di quanto in esso si contiene. La potenza che si sprigiona dal marmo del Mosè rivela la potenza del genio michelangiolesco.

Ma qui affiorano altri grossi problemi dell'autentico tomismo non sufficientemente conosciuto dai moderni, in parte per colpa di coloro stessi che si dicono e vogliono essere tomisti.

Il solo accennarli esorbita dai limiti di questa recensione che vuole anzitutto fare apprezzare il moltissimo di buono che contiene questa nuova opera del ch.mo A. che ci è pure carissimo amico.

LUIGI BOGLIOLO

GIULIO BONAFEDE, *Storia della filosofia greco-romana*. Editrice Fiorentina, 1949, pagg. 382.

«Presento il primo volume di una storia della filosofia condotta direttamente sui testi... Nella esposizione dei singoli filosofi ho cercato di essere oggettivo, cioè scrupoloso, nell'interpretazione dei singoli problemi; di questioni controverse ho scelto, di volta in volta, la soluzione che mi sembrava meglio si attenesse alla mentalità dei filosofi in esame, la quale non facesse dire ai pensatori esaminati meno di quello che avevano potuto dire, ma neppure più di quello che lo svolgimento del pensiero o lo stato dei testi autorizzasse a credere che avessero potuto pensare. Nei rapporti tra filosofi e filosofi ho cercato trovare il nesso, indicare i legami che li uniscono, senza dimenticare che, se è doveroso mettere in luce tali nessi, non è da storico della filosofia nè creare di sana pianta questi nessi, e tanto meno poggiare tanto la mano su di essi da dare un posto minimo alla esposizione dei sistemi nei quali si manifesta la individualità dei singoli pensatori. Ed equilibrio ho cercato mantenere nella esposizione del pensiero dei singoli pensatori unitamente a quel che la critica ha detto su di essi. Qualche volta ho anche citato brani di storici, il più delle volte mi son servito tacitamente del lavoro della critica per orientarmi nella scelta dei frammenti, nell'individuare l'idea fondamentale di un sistema, nell'intendere il significato di una frase. E non ho creduto indicare di volta

in volta o la fonte diretta o la fonte indiretta (perchè mi ha dato una suggestione, uno stimolo), altrimenti avrei dovuto essere interminabile» (*Premessa*, p. 5).

In materia di storia della filosofia, seguita il nostro A., è vano illudersi di poter fare opera perfetta. È insito un serio pericolo nella necessità di integrare con ipotesi l'esposizione. «Per il fatto che siamo venuti dopo, crediamo di saperne di più, e, poichè le ricerche scientifiche ci hanno fatto immensamente progredire nel campo della esperienza esterna, ci sentiamo quasi tacitamente autorizzati a credere che i due mila anni e più di vita ci abbiano egualmente fatto progredire nel campo dell'esperienza interna. *Errore grave* (il corsivo è del recensente). L'occhio interiore è indubbiamente capace di perfezionamento, ma la genialità non è legata al tempo (c. s.), e nel campo della esperienza interna — campo che è oggetto proprio della filosofia — l'occhio del genio può vedere molto, tanto profondamente da manifestare delle verità che rimangono incomprensibili alla turba dei mediocri (ammesso che siano pure conosciute da essi). La ricerca filosofica non è come il portar pesi... Se il discorrere circa un problema difficile fusse come il portar pesi, dove molti cavalli porteranno più sacca di grano che un caval solo, scrive Galilei nel *Saggiatore*, io acconsentirei che i molti discorsi facessero più che un solo; ma il discorrere è come il correre, e non come il portare, ed un caval barbero solo correrà più che cento frisoni»... «La verità non è figlia del tempo, la verità bensì si manifesta nel tempo perchè nel tempo viene la conoscenza mia e tua della verità, e il rapirne una favilla... è prerogativa degli ingegni sovrani in qualsiasi tempo e luogo essi vivano» (p. 6). — Il critico non deve sostituirsi al filosofo e trasformare la storia della filosofia in campo di battaglia per i suoi umori. Chi avesse simili tendenze faccia il filosofo e non lo storico della filosofia. — «Va da sè che questo lavoro non è nè per i filosofi di professione, nè per gli specialisti. I primi queste cose le sanno, i secondi hanno tanta padronanza dei loro argomenti che nulla, proprio nulla possono ritrovare in questo lavoro. Il quale invece vorrebbe riuscire sommamente utile, necessario, forse, ai più, cioè a tutti coloro che desiderano avere una esposizione sincera, fedele, pedante anche, dei sistemi dei filosofi quasi condotta con le loro stesse parole, esposizione che loro non sono capaci di fare per il tempo che non hanno, per i libri che non hanno, per la mole di lavoro, mentre urge a loro il manuale per

la preparazione ai concorsi, urge un buon testo perchè l'insegnante che voglia fare il suo dovere trovi il necessario aiuto alla sua lezione, quella lezione che è impossibile preparare sempre sui testi dei filosofi, quella lezione che è doveroso non preparare sui manuali scolastici, che gli stessi alunni meditano, non perchè siano senza valore, ma perchè non può trovarsi in essi, necessariamente ridotti, quell'ampiezza di informazione che è, scolasticamente parlando, sproporzionata nei lavori degli specialisti, ma che è pure necessaria perchè l'insegnante sia padrone della materia che espone, abbia quella facilità di orientamento che non è l'ultimo elemento del prestigio senza cui mai potrà reggere una classe. Si indirizza ancora questo lavoro alle persone colte che non hanno nè doveri di insegnamento nè preoccupazioni di concorsi o di esami, ma che sono desiderose di avere un libro a cui ci si possa affidare» (*Premessa*, pag. 7).

Il riferire, come ho fatto, quasi integralmente la notevole *Premessa*, i cui criteri non si possono non accettare molto cordialmente, è la migliore presentazione del libro. Nessuna delle persone alla quali è indirizzato dovrebbe farne a meno. Perchè l'Autore, nello svolgimento del suo programma, ha mantenuto tutte le promesse fatte, ha applicato fedelmente i criteri enunciati. Libro ricco di informazioni, di dottrina, agile nell'andamento, attraentissimo. Cosa non facile ad incontrarsi ed esclusa dalla grandinata di manuali che si è abbattuta sulla scuola. Per tutte le categorie di lettori, ai quali vuole offrirsi, il libro è una assoluta novità e contiene parecchie novità che difficilmente arrivano a conoscenza del gran pubblico se qualcuno, come ha fatto il Bonafede, non si incarica di trarle fuori dagli ermetici forzieri degli specialisti, forzieri che si possono intravedere attraverso la lunga lista bibliografica che chiude il volume. Il quale compie questo miracolo, che, esponendo per circa quattrocento pagine il pensiero di autori greci e latini, non contiene nè una parola greca nè una parola latina, cosicchè lo può scorrere con piena comprensione anche chi ignori assolutamente le due lingue classiche. E dire che parlano quasi sempre gli autori, ma il Bonafede li fa parlare sempre in buon italiano nelle traduzioni, che ora non mancano, dei migliori specialisti. Sono quindici capitoli ariosi, informatissimi; non si può dire che uno sia migliore dell'altro, chè tutti sono ottimi, e, se si dovesse farne una scelta, per non fare torto a nessuno di essi, converrebbe sorteggiarli. Non posso però trattenermi dal segnalare il cre-

scente interesse che destano i capitoli dal settimo in poi e dal dichiarare che i due consacrati rispettivamente a Platone e a Aristotele sono piccoli capolavori. Addito in modo particolare a tutti i lettori (che mi auguro numerosi) le pagine 258-261, nelle quali, in pochi tratti essenziali, sono messi di fronte Platone e Aristotele esoterico (cioè il critico di Platone) e mi permetto di riferire le seguenti linee che concludono il confronto: «L'universo disegnato da Platone è il più bello e il più vero che mente umana abbia potuto concepire prima della diffusione del Cristianesimo, è il più umano, il più eroico pervaso com'è dal senso del divino, dal senso della contingenza del mondo, dal senso della insufficienza dell'uomo. Si potrà approfondire Platone, e questo lo ha fatto la filosofia posteriore, quel platonismo che in tante forme permea il pensiero cristiano successivo, ma non si può rinunciare a Platone, non si può rinunciare alle esigenze del platonismo (oggettività della verità, necessità di un sapere intuitivo, originario in noi, dualismo tra mondo sensibile e mondo intelligibile, tra il modo di esistere ideale e il modo di esistere reale della realtà, trascendenza di Dio, concezione della virtù come dolorosa conquista e speranza di un futuro possesso del bene, concezione della vita terrena come esilio, passaggio per una seconda vita, ma le cui azioni che sembra si disperdano nel flusso del tempo, hanno un valore che oltrepassa il tempo, segnano il destino dell'anima) di quel platonismo a cui la persona storica del figlio di Aristotele diede il nome, ma che trova in fondo all'animo umano radici così profonde da costituirne la migliore espressione».

Ed ora alcune modeste osservazioni:

1) Il libro, per quanto si presenti bene tipograficamente e le sue pagine si succedano come tanti panorami, non è sfuggito a parecchi *refusi*. Segnalo i più notevoli: p. 120: liquore di *Babbo* per liquore di *Bacco*.

P. 160: l'uomo *prolifico* per l'uomo *politico*.

P. 914: Paradosi degli *Accademici* per *Stoici*.

P. 228 in nota c'è un *Ruggero* non altrimenti qualificato.

P. 337: *Elice* per *Erice*.

P. 249: alla nona linea dal basso, dopo il *sapiente* occorre intercalare un *il quale* se si vuole che il periodo corra.

2) Avrei desiderato qualche corsivo per far balzare ben stagliate certe affermazioni o conclusioni. Per es.: p. 170 l'osservazione del Turolla che nel *Parmenide* sono

tratteggiati e per metodo geometrico dimostrati i lineamenti di una teologia apofatica o negativa, la sola teologia che l'esuberante mistero dell'Uno permette di formulare. P. 247: l'atto puro tomista ha quindi ben poco in comune con l'analogo concetto aristotelico perchè è concepito con spirito differente, con funzioni differenti. L'identità verbale non deve trarre in inganno.

3) Analogamente sarebbe utile a tutte le categorie di lettori, per i quali è fatto il libro, che abbondassero più i sottotitoli allo scopo di rendere più visibili e quindi subito rintracciabili i diversi punti di dottrina e di controversia. Per es., a p. 96 si inizia un paragrafo intitolato ad *Anti-fonista sofista*; il lettore trova che vi si parla di Ippia di Trasmaco, di Crizia, di Callicle oltre che di Antifonte. È vero che quest'ultimo merita di stare in testa al gruppo non foss'altro per lo splendido frammento riferito a p. 101, il quale ci fa desiderare che siano ai nostri tempi molto numerosi i sofisti dello stampo di Antifonte, ma resta che per un lettore, che non sia fornito di molto tempo e invece abbia urgenza della tal pagina, questa non gli si squaderna subito e facilmente. E se, per un altro esempio, la lunga lista di autori, che occupa circa sei facciate, la si rendesse più immediatamente utile a coloro, che si debbono preparare ai concorsi, dividendola per categorie e valutandole sommariamente per orientare il concorrente in quell'ammasso di pubblicazioni tutte certamente di valore, ma ognuna di valore diverso e di indirizzo filosofico pure diverso, io credo che il libro andrebbe a ruba. Un altro esempio: certi periodi, come quello che occupa quasi tutta la seconda metà della p. 192 e un pezzo della p. 193, periodi che vogliono concentrare e subordinare molte cose e tutte importanti, ma la cui interruzione varia e complicata rischia di renderli inintelligibili, evitarli.

4) E, in ultimo, tre rilievi di carattere più propriamente filosofico:

a) a proposito degli argomenti di Zenone (p. 55 nota) mi permetto di osservare che il Rosmini nella *Psicologia* (ed. naz., vol. II, p. 196, nota, n. 1212) accetta, dei quattro argomenti di Zenone contro l'esistenza del moto, riferiti da Aristotele, i primi tre che sono, dice, *contro il moto continuo*; respinge il quinto, perchè sofistico che è contro il moto.

b) Circa Eraclito l'A. avrebbe fatto cosa buona a distruggere in termini espliciti la leggenda del *πάντα ῥεῖ* espressione e concetto che non appartengono affatto all'efesino e non si sa chi li abbia messi in circolazione. Aristotele (*Metafisica* 897 a)

dice πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ φέρονται; qualcuno ha soppresso i' αἰσθητῶν così è nato il πάντα φεῖ che è duro a morire.

Ora l'A., a p. 42, dice molto bene: «la affermazione esclusiva del divenire, la negazione dell'essere costituiscono una deviazione dalla originaria speculazione eraclea». Però si legge a p. 134: «D'altra parte sul giovane filosofo che attraverso Cratilo attinse la conoscenza dell'universale divenire della realtà propugnato da Eraclito...» e a p. 137: «Il mondo sensibile è in continuo divenire, aveva detto Eraclito...» e a p. 140: «Platone corregge l'eracitismo perchè riconosce che il divenire è limitato alla sola realtà sensibile, realtà sensibile che non è tutta la realtà, ma una parte (cosa che Eraclito stesso aveva riconosciuto...)». Si vede che la leggenda continua ad avere una certa efficacia. E in rapporto a codesto divenire della sola realtà sensibile, bisogna intendere l'espressione dell'A. di p. 156 «il reale è insufficiente a se stesso» nel senso di reale sensibile, e cioè di ente nella forma reale.

Concludendo: la lettura del libro del Bonafede m'ha invogliato a leggere i due densi tomi del BIGNONE su *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Il massiccio sensismo e il più massiccio dommatismo di Epicuro sono nati dalla polemica contro l'Aristotele essoterico, cioè platonico più di Platone. Il quale Aristotele era tacciato di scetticismo (vedere nel BIGNONE l'avventura di Diogene di Enoanda) dalla Scuola epicurea perchè non attribuiva, platonicamente, valore conoscitivo alla sensazione. Ora si potrebbe domandare: l'Aristotele acroamatico, cioè quello che Epicuro ignorava e ignorava lo stesso Cicerone, quello che poi trionfò su quello essoterico e fu giulettato da tante scuole, ha ceduto alle istanze epicuree nell'attribuire così larga parte ai sensi per spiegare il processo conoscitivo? La domanda è suggerita dal fatto che ora le opere acroamatiche di Aristotele sono ritenute dai critici anche opera degli scolari, oltre che del maestro.

Insomma tutto il ciclo della filosofia greco-romana così sapientemente presentato dal Bonafede è sospeso tra due estremi: l'idea che ha preso il nome da Platone e i due trofei di Sesto Empirico. Bisogna decidersi o per l'una o per gli altri, che si escludono a vicenda.

«Il pensiero greco che si era iniziato come una meditazione delle ragioni dell'universo e dell'uomo, che quasi sempre si era tenuto a contatto con lo spirito religioso, poco importa al nostro riguardo se questo era o no la religione ufficiale o

quella dei misteri, chiude la sua storia rinnovando l'antica credenza di Talete: tutto è pieno di dèi. La vita terrena è male, ma il principio primo della realtà tutta è buono, è il Bene, causa efficiente, in quanto datore dell'esistenza, causa finale, in quanto termine ultimo delle aspirazioni degli esseri. E l'idea del ritorno delle creature al Creatore, adombrata nella speculazione greca nelle sue fasi più elevate, questa somiglianza della vita divina che ogni uomo deve realizzare in sé, modello altissimo da raggiungere che dà un significato eroico alla vita, fu una di quelle idee tra le più feconde che il pensiero greco lasciò al pensiero cristiano successivo, pensiero cristiano che si nutrì di esso, sia pure profondamente rinnovandolo» (p. 3.5-376).

PAOLO BARALE

Sac. GIOVANNI ZAMPETTI, S. D. B. (dottore in *utroque iure*, avvocato della S. R. Rota). — *La delinquenza giovanile*. Stab. Grafico Moderno G. Volante, Torino 1947.

Con *La delinquenza giovanile* (1) prima — e sola, finora, pubblicata — delle tre parti (*Minorità e Diritto Penale - Minorità e Procedura Penale - Minorità e Diritto canonico*) della tesi con la quale egli conseguì presso il Pontificio Istituto Lateranense *Utriusque Juris*, la laurea in *utroque iure*, il Sac. Dott. Prof. Giovanni Zampetti ha dato non una trattazione sistematica di diritto minorile comparato, che l'indole stessa del lavoro non consentiva, ma un buon mezzo di orientamento per chi voglia dedicarsi allo studio del diritto minorile comparato o, anche solo, della legislazione minorile di qualsiasi Stato.

Con uno sguardo rapido, egli esamina, dapprima, come dalle più antiche legislazioni orientali (che, guardando esclusivamente o essenzialmente al fatto delittuoso in sé, nessuna o scarse e frammentarie disposizioni avevano a favore dei minori), attraverso il diritto greco, romano, barbarico, comune e canonico, si giunse alle disposizioni delle codificazioni moderne; e, poi come, sotto la spinta del movimento di protezione e di assistenza alla fanciullezza, iniziatosi, nella seconda metà del secolo XIX, negli Stati Uniti d'America, in Inghilterra

(1) Studio di legislazione comparata sulla delinquenza minorile.

e in Francia si pervenne alle legislazioni minorili attualmente vigenti.

Di queste lo Zampetti elenca le singole leggi, e, in brevissimi tratti sintetici, la natura e le funzioni degli organi da esse creati, e la natura dei provvedimenti che questi possono prendere.

Quindi egli affronta brevemente, attraverso un esame riassuntivo, il problema del discernimento, quale fonte di responsabilità penale, concludendo per la sua insufficienza pratica; l'indole repressiva o preventiva delle moderne legislazioni minorili, affermando che solo eccezionalmente, anche attualmente, si rinviene in esse un sistema basato esclusivamente sulla rieducazione e sull'emenda; l'influenza del principio della responsabilità morale sulle legislazioni minorili; la natura giuridica degli organi giudiziari minorili, collegiali (ordinari, speciali, specializzati) e singoli (Giudici tutelari), e la loro competenza per materia e per età.

Seguono due appendici sull'interessante sistema della *probation* nelle leggi statunitensi e inglesi, e sul *motu proprio* 17 novembre 1703, col quale Papa Clemente XI, istituendo in Roma la prima Casa di Correzione per giovani di età inferiore ai vent'anni (con segregazione cellulare notturna e lavoro e vita diurna in comune; e con un piccolo Tribunale interno, avendo facoltà di liberare gli emendati e di applicare pene e provvedimenti di carattere disciplinare e di sicurezza), precorse le legislazioni minorili moderne.

Quindi, nello sguardo retrospettivo col quale il lavoro si chiude, lo Zampetti rileva la maggiore difficoltà, per i paesi dalle tradizioni giuridiche più vive e sentite, a mutare lo spirito della legislazione nei confronti dei minori e, quindi, a giungere a risultati apprezzabili nella lotta contro la delinquenza giovanile; il forte ostacolo a una legislazione adeguata costituito dal mantenimento del criterio del discernimento e del concetto generale di imputabilità; e la tendenza delle migliori legislazioni alla individualizzazione del trattamento da adottarsi per ogni minore, attraverso lo studio della costituzione fisio-psichica e delle condizioni ambientali di ogni soggetto, e alla conseguente adozione di quegli specifici provvedimenti che tale complesso esame indichi come al singolo particolarmente convenienti, con esclusione di pene vere e proprie, almeno fino ai sedici anni: alla costituzione di giudici (collegiali o singoli) specializzati, e con particolare reclutamento: alla inclusione, negli organismi collegiali, di elementi tecnici, medici e pedagogici, maschili e femminili: alla elimina-

zione del Pubblico Ministero: a forme processuali aliene da formalità e da pubblicità, con assoluto divieto di ogni reseconto giornalistico di processi contro minori.

E formula l'augurio che un Tribunale, destinato a svolgere opera di riadattamento sociale del minore, indipendentemente da ogni accertamento di discernimento e di imputabilità; in collegamento, per le opportune indagini e per gli opportuni provvedimenti preventivi, con le scuole, con le famiglie, con le officine e con le varie Autorità; in un clima di miglioramento delle condizioni economiche delle classi umili, di protezione della maternità e di idonea istruzione religiosa, possa affrontare in pieno e, quindi utilmente, la lotta contro la delinquenza minorile.

Il lavoro venne compiuto durante la guerra, in condizioni ambientali particolarmente difficili, tanto da aver reso inaccessibili « non poche opere e alcune fonti » (*Presentazione*, pag. V) — tra le quali ultime (pag. 73, nota 1), le leggi di dodici Stati degli Stati Uniti d'America, e venne poi aggiornato nei limiti che l'imminente partenza dell'Autore per la Cina consentiva. Ma, ciò nonostante, oltre a quello di una buona bibliografia e indicazione di fonti, esso ha due notevoli pregi: di aver volto lo sguardo anche alle legislazioni minorili straniere, proprio in un momento nel quale la legislazione minorile italiana veniva — come costume del tempo — elevata a sommo monumento di sapienza giuridica e sociologica, e i — pur indubbi — pregi ne venivano oltremodo esaltati, in una tendenza autarchica, particolarmente perniciosa in un campo così profondamente umano e, pertanto, squisitamente universale; e di aver estes^o l'esame non alle sole legislazioni degli Stati principali, ma pure, con molta diligenza, a quelle degli Stati di meno che secondaria importanza di tutti i continenti, Dominions e colonie compresi.

E inoltre da vedersi con viva simpatia come lo Zampetti, partendo dalla considerazione (squisitamente cattolica) della inscindibilità del binomio anima-corpo e della interdipendenza dei due fattori, affermi che, come la « ragione dell'uomo partecipa della lunga debolezza del corpo e ne segue, passo passo, gli sviluppi », così « la coscienza, in cui si sviluppa il senso morale, si forma con la stessa lentezza, matura il suo giudizio con la stessa difficoltà e percorre gli stessi gradi », per trarne la conseguenza che « per l'incompleto sviluppo della sua volontà e della sua coscienza, che non di gradi si differenziano da quelle degli adulti, ma per qualità, il comportamento del minore può essere esteriormente delinquen-

ziale, perchè identico nella forma a quello che è sostanzialmente tale per gli adulti, ma è sempre un altro comportamento, che deve subire un altro trattamento»: onde la necessaria preferenza per quelle legislazioni (oggi ancora costituenti eccezione) nelle quali — abbandonata ogni ricerca di discernimento, quale fonte di responsabilità penale, e ogni pena vera e propria — si adottino, nei confronti dei minori, sistemi esclusivamente rieducativi ed emendativi.

Date queste premesse e la conseguente necessità di ricorrere a tutto quanto possa prevenire la antisocialità del minore, è da rimpiangere che lo Zampetti, ristretto il suo esame al campo penale, non abbia preso in considerazione anche quelle disposizioni legislative del campo civilistico del diritto familiare, riguardanti l'esercizio della patria potestà e le sue limitazioni (sino all'allontanamento del minore dall'ambiente familiare, e alla dichiarazione di decadenza dalla patria potestà) nell'interesse del minore: e quei sistemi di vigilanza sul minore e sulla stessa famiglia, per mezzo di associazioni e di persone qualificate, delegate dal Giudice minorile e ad esso periodicamente riferenti, coi quali, prima di giungere agli accennati provvedimenti limitativi, alcune legislazioni straniere pongono in essere una attività preventiva (avente qualche affinità con la *probation* anglosassone), che può essere giovevole, non solo per il miglioramento del minore, ma pure, per quello dello stesso ambiente familiare.

Comunque, il lavoro dello Zampetti è pregevole; e, come si è detto, può costituire una ottima base per maggiori studi, sistematici.

E, poichè il Laboratorio di Psicologia Sperimentale (dotato con una dovizia e una modernità che più di una Università di Stato può invidiare) e le pubblicazioni (e le stesse « esercitazioni interne ») dei corsi di Psicologia e di Pedagogia del Pontificio Ateneo Salesiano, — che hanno reso pensosi studiosi non solo cattolici — dimostrano con quale onestà scientifica e con quale serietà i Salesiani curino, anche nel campo della indagine, tutto quanto può contribuire a una migliore e più perfetta esplicazione della loro missione educativa; poichè in tale campo la legislazione particolare per i minori e per quanto ad essi attiene, può esplicare una influenza notevole; è da augurare che il lavoro dello Zampetti abbia a costituire, anche, un incitamento a maggiori, sistematici, studi in materia di diritto minorile, da parte di quei figli di Don Bosco, che, per lo specifico campo della loro attività, per la diffusione dei loro Istituti in tutto il mondo, e per la confluenza, da tutto

l'orbe al centro, degli elementi migliori, paiono particolarmente qualificati per tali studi.

Raccolgano, essi, l'invito: e, ancora una volta, Don Bosco sorriderà, compiaciuto.

AVV. GIOVANNI MARIA LAGUTAINÉ
Consigliere di Corte d'Appello

L. DE CONINCK, S. J., *Problèmes de l'Adaptation en Apostolat*, Tournai-Paris, Ca-sterman, 1949.

È il quarto *cahier* della « Nouvelle Revue Théologique » e tocca uno dei problemi più sentiti del mondo religioso contemporaneo.

Chiunque, anche per poco segua la produzione spirituale francese, avrà sentito trattare questo tema in tutte le forme, e, direi, quasi con esasperazione. Sembra che da questo adattamento debba sgorgare il grande rimedio, che trasformerà il mondo di domani. L'essenza della vita religiosa e apostolica, nella sua luce tradizionale classica, sembra ormai cosa ultra-superata, e la nuova interpretazione degli antichi principi pare si debba imporre in maniera indubitata. Così, tra le riviste, il *Supplement de La Vie Spirituelle*, *Masses Ouvrières*, *jeunesse de l'Eglise* ecc... e, tra i libri, *Directoire des Supérieures*, *Pour les Maîtres des Novices*, *Parrocchia comunità missionaria di Michonneau* ecc.

Ora, in tutta questa serie di produzioni viene ad inserirsi questo libro del De Coninck, che, preoccupato giustamente di una sana modernità, sa però nello stesso tempo temperare le idee nuove con un perfetto equilibrio. L'Autore, che ha vissuto tre anni nel campo di concentramento di Dachau, ha fatto una preziosa esperienza che ama di comunicare ai suoi confratelli nel sacerdozio, e tratta con particolare competenza il tema della predicazione, quello dell'attrezzatura tecnico-pastorale della parrocchia e quello del contatto coi parrocchiani.

Non si può qui riassumere in breve un cumulo di osservazioni minute e geniali che l'Autore dissemina in tutto il libro, ma basterà assicurare il lettore che la sua speranza non sarà delusa e troverà in questa opera magistrale preziosi insegnamenti per ogni specie d'apostolato.

La necessità dell'adattamento, in questo mondo attuale che si evolve continuamente, è ormai sentita da tutti, e ultimamente anche P. Lombardi ne ha scritto sulla *Civiltà Cattolica*.

Si tratta solo di operare questo adattamento con grande equilibrio, affinché non vadano perduti i grandi valori tradizionali ed essenziali propri della Rivelazione Cristiana. Al raggiungimento di questo scopo il libro del De Coninck porta un prezioso contributo.

EUGENIO VALENTINI

PIERRE DUVIGNAU, S. C. J., *La doctrine spirituelle de Saint Michel Garicoïts*, Paris, Beauchesne, 1949.

Sua Santità Pio XII, canonizzando, il 6 luglio 1947, il B. Garicoïts, fondatore della Società dei Sacerdoti del S. Cuore, ha posto sul candelabro non solo una grande figura di apostolo, ma ha in certo modo indicato una nuova via attraverso la quale si può con sicurezza arrivare alla Patria Celeste. Hanno fatto quindi assai bene i discepoli di quel Grande a pubblicare la dottrina spirituale del loro Fondatore, perché essa potrà essere luce per tanti che sono animati dallo stesso zelo e cercano una via adatta alla loro mentalità e alla loro missione.

Tutta la spiritualità del Garicoïts è basata sull'imitazione del Verbo Incarnato al momento dell'Incarnazione: « *Tunc dixi: Ecce venio. In capite libri scriptum est de me, ut faciam, Deus, voluntatem tuam* ». E' una spiritualità robusta, piena di spirito di fede, fondata decisamente sull'obbedienza nel più stretto senso ignaziano.

Umiltà, obbedienza, generosità sono le pietre fondamentali dell'edificio, e la raccomandazione più frequente che Egli fa ai suoi figli si è che ciascuno di essi sia sempre *idoneus, expeditus* e cioè capace, distaccato da tutto, intieramente consacrato a Dio e ai suoi superiori in favore del prossimo, con un amore e una devozione illimitati.

Il libro raccoglie i pensieri del Santo attorno a venti argomenti, che cercano di sintetizzare tutta la sua dottrina spirituale e che, pur non avendo uno sviluppo organico, si presentano come altrettante conferenze, piene di considerazioni profonde, di osservazioni geniali, ma soprattutto piene d'una unzione straordinaria che conquide, anche di fronte all'austerità della vita che propone.

Il Duvignau raduna queste conferenze intorno a tre temi fondamentali: 1) « Il programma del S. Cuore », che è tutto permeato dal desiderio intensissimo di compiere la volontà del Padre; 2) « Le virtù

del S. Cuore », tra le quali spiccano per importanza e profondità di trattazione: la carità, l'umiltà e l'obbedienza; 3) « I Sacerdoti del S. Cuore », in cui si delinea la genesi di ogni vocazione, con tutto il progresso richiesto per compiere la propria formazione e giungere fino ad adempiere la missione più alta di tutte nella direzione delle anime, secondo lo spirito del Fondatore.

Un indice analitico corona l'opera, che comprendendo molti pensieri staccati, scritti a mo' di sentenze incisive, è quanto mai utile per chi ricerca soggetti o materia di conferenze spirituali.

Non ci rimane che augurare a questo libro una grande diffusione, e raccomandarlo a tutti i direttori d'anime, affinché vi attingano quella dottrina sicura ed efficace che oggi tanto si desidera, ma soprattutto quella stima e quell'amore della Croce che va purtroppo sempre più scomparendo, con la scusa che l'umanesimo moderno più non ammette una luce troppo viva sull'argomento, e che si deve predicare l'amore e non la sofferenza.

EUGENIO VALENTINI

Le signe sacré de la Miséricorde, Paris, Beauchesne, 1948.

L'Autore di questo trattato di Pastorale, riguardante il sacramento della Penitenza, è un Benedettino dell'Abbazia di S. Paolo fuori le mura a Roma, come si può dedurre dall'introduzione premessa al volume.

Sono « brevi annotazioni pratiche, senza pretese di novità e d'infallibilità dottorali », che vogliono guidare i neo-sacerdoti nella difficile arte di santificare le anime attraverso il ministero della Confessione.

Quello che colpisce, ad una prima lettura, è la vasta e profonda esperienza dell'Autore, insieme ad un certo senso di larghezza e comprensione, che in qualche momento parrebbe perfino esagerato. Questa impressione però viene subito corretta a contatto delle analisi acute e toccanti che l'Autore fa su certe pagine evangeliche che non possono essere dimenticate e che sono state ispirate per nostro ammaestramento: « *Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt* ».

Con brevità ed efficacia egli istruisce anzitutto il penitente, poi passa alla formazione professionale del Confessore, insegnando, dopo aver protestato che non si

deve aver alcun metodo, il metodo evangelico e psicologico.

Nel metodo evangelico commenta tre conversioni operate da Gesù: quella della Samaritana, della Maddalena e dell'Adultera, e coglie l'occasione per sottolineare la delicatezza del Divino Maestro e l'arte sua insuperabile nel toccare il cuore con poche parole, piene di bontà e di efficacia soprannaturale.

Nel metodo psicologico fa alcune riflessioni sul ritratto che S. Benedetto fa dell'abate nella sua regola, e sulle raccomandazioni che gli impartisce, le quali convengono a meraviglia al confessore.

Analizza quindi le qualità che ogni confessore deve avere: il rispetto, la pazienza, il senso della realtà. Passa poi ad analizzare alcune categorie di penitenti, con le rispettive esigenze; segnatamente la gioventù, i vecchi, gli ammalati.

Purtroppo qui non si può dare nessun saggio della ricchezza delle osservazioni e della preziosità dei dettagli, che si trovano in questo libro. Ci accontenteremo quindi di pregare insistentemente i lettori a volerselo procurare, sicuri che rimarranno pienamente soddisfatti e apprenderanno dei veri tesori d'esperienza per la direzione delle anime.

La conclusione di tutto è che nelle confessioni occorre procurare di più l'intensità del dolore e del proposito che non la integrità materiale dell'accusa.

EUGENIO VALENTINI

JEAN LE PRESBYTRE, *À la Croisée des chemins, Vie Laïque, Vie Sacerdotale, Vie Religieuse*, Tournai-Paris, Casterman, 1949.

Ecco un libro d'un'efficacia straordinaria e d'una chiarezza invidiabile. Un equilibrio sovrano domina tutta la trattazione. Non si può dire affatto che sia un libro superficiale, ma pur tuttavia lo si trova semplice e comprensibile anche nelle questioni più profonde e delicate.

È presentato in forma di conversazione, ed è forse questo che gli conferisce un senso di semplicità che conquide. Ma mentre, generalmente parlando, non è questa la forma che sia la più attraente per la gioventù moderna, abituata alle forti droghe, in questo caso bisogna confessare che l'Autore, scegliendo tale modo di presentarsi, ha raggiunto pienamente lo scopo che si era prefisso.

Come dice il sottotitolo, il libro si divide in tre parti, nelle quali viene presentata la vita laica, la vita sacerdotale e la vita religiosa. La prima parte sulla vita laica abbraccia più di metà del volume, mentre la seconda e terza parte vengono trattate insieme e occupano all'incirca l'altra metà.

Evidentemente l'Autore ha voluto cominciare col trattare la vita più comune per la maggior parte degli uomini, sviluppando successivamente i diversi aspetti che essa assume nella vita del giovane: la vita universitaria, poi la vita familiare, sociale, professionale, e riservando alla seconda parte la trattazione della vita meno comune e più elevata.

Oggi che il problema della vocazione è tornato alla ribalta con posizioni un po' estremiste e che vorrebbero, in favore della libertà, misconoscere il dominio sovrano di Dio sulle creature, Jean le Presbytre sa far brillare il vero senso della libertà, ma nello stesso tempo richiamare alla memoria il dominio di Dio, che non può abdicare a questo suo dominio senza far l'infelicità stessa della creatura.

Non sarà neppure inutile il richiamare che l'opera di Dio è molteplice, poliedrica e infinitamente ricca, per cui ogni anima è trattata in maniera particolare ed è difficile porre nella stessa falsariga tutte le vocazioni e i modi nei quali si presentano ai singoli soggetti.

Ad ogni modo è bene riaffermare con l'Autore l'importanza straordinaria della scelta, e il bisogno di preghiera, di riflessione e di consiglio, senza ricercare ricette infallibili e superficiali, anzi accettando con coscienza tutta la responsabilità di cui si riveste ogni scelta, e senza pretendere di essere infallibili in essa.

Raccomandiamo quindi quest'opera a tutti gli educatori, affinché sappiano retamente giudicare e consigliare quelli che a loro si presenteranno per risolvere la questione della scelta dello stato.

EUGENIO VALENTINI

HENRI DAVENSON, *Fondamenti d'una cultura cristiana*, Roma. « Studium », s. d., pp. 176.

Recentemente, e non più soltanto recentemente, le pubblicazioni che approssimativamente si possono catalogare sotto la corrente denominazione di « Filosofia della cultura e della civiltà » hanno invaso an-

che in Italia il campo editoriale, così da segnare un acme che non sfigura di fronte ai successi che pubblicazioni del genere hanno riscosso all'estero.

Anche da noi, studiosi e... *engagés* d'ogni colore sono partiti da una disamina delle situazioni alla formulazione d'una nuova mistica di redenzione. Più spesso però abbiamo preferito rifarci senz'altro a voci straniere, che da anni, sotto l'urgenza d'una più vivace esperienza politica e sociale, avevano messianicamente anatemizzato le... disavventure dello pseudoprogresso e profetato l'avvento d'un nuovo mondo.

Questa che l'Editrice « Studium » pubblica nella collezione *Esami di coscienza* è, tra le opere che in caso rappresentano il pensiero cattolico, introduttiva ma non elementare. Essa ha l'indubbio valore d'una penetrativa diagnostica filosofica delle situazioni e il merito d'offrire a quanti sono impegnati nella realizzazione sociale del regno di Cristo, un ideale prospettico di sicura portata, e le grandi direttrici d'una tecnica di revisione! Per questo gode di una florida attualità, nonostante la sua stesura risalga a non pochi anni fa.

Il materiale è organizzato in tre parti articolate con sufficiente armonia e buona logica.

a) Induttivamente (Parte prima: *Crisi della cultura*) da un esame sommario di situazioni comuni e accezioni correnti si risale ad una chiarificazione di termini che tende ad eliminare in partenza un'indeterminatezza equivoca sostenuta molto spesso d'un accorto opportunismo politico quanto d'un vacuo relativismo filosofico. La *cultura* serbata come un nostalgico desiderio nell'asservimento delle carriere, anche liberali, a una tecnica di puro rendimento, non trova meglio soddisfatte le sue esigenze in un ideale di scienza, pure corretto della retorica scienziata, nè quanto meno, nel dilettantismo estetico che più spesso si vuole gabellare come « la cultura » *simpliciter*. Uno sbilancio reale sussiste tra le esigenze dello spirito e le offerte della cultura corrente. Ed è in questo senso d'effettiva insufficienza dei mezzi a creare una vera cultura, intesa come realizzazione completa delle virtualità dell'intelligenza, che si parla di *crisi* della cultura.

b) Un'analoga decantazione viene eseguita per la nozione di *civiltà* (Parte seconda: *Trattato della civiltà sana*), onde passare ad un'accezione puramente *etnologica* (civiltà intesa come giustapposizione, sedimentazione d'apporti individuali ed eventualmente... folkloristici, circoscritta nello spazio e nel tempo) ad una accezione

deontologica (civiltà intesa come sforzo umano collettivo volto all'utilizzazione progressiva e gerarchica delle risorse della natura materiale ed umana) che importi accanto ad un rilievo di fatti, di istituzioni e di tecniche un elemento normativo, un giudizio di valore, per cui sia lecito a « la civiltà », alla civiltà « sana », contrapporre « le civiltà », realizzazioni decurtate e contingenti dell'ideale metafisico di essa.

Giustamente l'Autore chiama una simile civiltà, *civiltà metafisica*, perchè è naturale che essa importi, o denunci almeno implicitamente, una visione del mondo da cui sia sostenuta, giustificata e... qualificata. Civiltà sana sarà la civiltà fondata su una metafisica sana, sarà quindi reductiva la civiltà « umana », di cui più spesso si parla, e questa assunta e integrata dal Cristianesimo: la civiltà cristiana!

c) Nel possesso cosciente di questo ideale, il quale senza deroga, con assiduità si persegua, sarà orientato il nostro sforzo di superamento delle situazioni e di revisione decisa delle strutture (Parte terza: *Revisione della cultura*): perchè se è necessario da una parte destare l'inquietudine e far toccare lo sbilancio effettivo per sottrarre ad un adagiamento rassegnato e conformista, dall'altra importa non meno evitare un faccendismo incosciente o un riformismo d'avventura. E pertanto, con vivo senso della concretezza, occorre non abbandonare il campo e attendere il momento di favore, ma subito accamparsi sulle rovine e con impegno ascetico pensare alla restaurazione delle linee e all'organizzazione dell'offensiva per riconquistare, al di là d'ogni dilettantismo, la cultura, e al di là d'ogni accademismo la scienza e l'arte alla funzione sacerdotale d'elevazione spiritualizzante della natura e dell'uomo.

Un tale sforzo d'adeguamento all'ideale metafisico di civiltà, peraltro indifferente ad una parte delle istituzioni e delle tecniche abbandonate ad un libero gioco delle contingenze storiche, sarà il frutto dell'opera di quanti lavorano all'instaurazione nella coscienza individuale e nella vita sociale, del regno di Cristo.

A coloro, tra questi, che vogliono animare il loro impegno generoso d'una prospettiva dinamicamente efficiente, è indirizzato il volume del D. Un'opera, dicevamo, più ricca di felici spunti teorici che di dettagli tecnici (del resto l'Autore non delude, anzi sopravanza le promesse); una opera introduttiva a quelle che molti militanti nei diversi settori dell'apostolato moderno ancora attendono, perchè sia loro offerto qualche cosa di più che delle prospettive di valore (metafisico o teologico)

nella storia: un'accostamento, fino all'incarnazione, dell'ideale alle metodologie contingenti.

A. G.

La S. Bibbia (Vulgata latina e traduzione italiana dai testi originali, illustrata con note critiche e commentate, sotto la direzione di Mons. S. GAROFALO), XIV/2: *Ezechiele*, a cura di D. FR. SPADAFORA, Torino, Marietti, 1948, pag. 357, 3 Tavole in Appendice.

Nella promettente opera *La S. Bibbia* diretta da Mons. S. Garofalo, questo volume su Ezechiele fa la sua degna e tempestiva comparsa. L'Autore, laureato al Pont. Istituto Biblico di Roma e già da parecchi anni docente di S. Scrittura, ci ha donato un lavoro critico ed esegetico molto prezioso e ampio.

Un'introduzione panoramica di 25 pagine traccia il quadro completo di ciò che riguarda i tempi storici relativi alle profezie, la figura di Ezechiele e l'opera sua. Nell'apparato critico, piuttosto abbondante, l'Autore segue le lezioni più attendibili in base alle note regole della Critica. La versione italiana su l'originale ebraico, in genere è molto scorrevole; in qualche punto troppo spezzata e punteggiata. Nel commento, anche questo abbondante, trionfano le opinioni moderate, tradizionali, scartando ovviamente quelle ormai insostenibili. Il ch. Autore ha presenti assai bene anche le opinioni più spinte e ultraspinse degli *ultracritici*, per ripudiarle.

Alla fine di alcuni capi sono trattate opportunamente, in articoletti sintetici, questioni particolari di critica letteraria (p. e. a pag. 290-93); così pure, p. e. dopo i cap. 8, 18, 39, 46, in ben dosati *Excursus*, sono accennate e, in parte, risolte, con abili parallelismi e raffronti convincenti, questioni molto controverse, p. e. la relazione tra il *Daniel* di Ez., 14, 14 e il *Daniel* Ugaritico: fari che illuminano angoli molto bui.

Tutto è corredato di sufficiente bibliografia che arriva fino agli articoli delle ultime riviste del 1948.

Il commento (misto di storia, teologia, esegesi) fa risaltare bene il governo della Provvidenza su tutti i popoli. Il risalto spicca nettamente con accostamenti indovinati ai tempi moderni e agli eventi contemporanei: la storia si ripete perchè Dio non cambia e l'uomo s'avvicenda sulla

terra per ripetere le mille volte i folli conati di Lucifero. Le tragiche e grandiose visioni di Ez. sono il preludio dell'Apocalisse di Giovanni.

Sono ben lumeggiate le numerose profezie messianiche di Ezechiele. Nel complesso il vol. si presenta raccomandabile sotto ogni punto di vista: dottrinale, storico, critico, esegetico.

Si può tuttavia desiderare, oltre alla correzione di qualche menda tipografica, una trascrizione dell'alfabeto ebraico (al principio o alla fine), qualche indice (nessuno è troppo poco!), minor prolissità in certe note; qualche idea è ripetuta troppe volte in un solo cap.: richiama, p. e., talvolta uno stesso concetto e nello schema d'introduzione al cap. stesso, poi nelle note e infine nell'*excursus*.

Un motivo molto insistente è quello del Collettivismo e Individualismo nel V. T. (È stato l'argomento di Laurea dell'Autore). I due profeti Geremia-Ezechiele non sono stati gli «inventori o scopritori» dell'Individualismo per giustificare la condotta di Dio! Le due responsabilità sono sempre esistite e non si deve sopraesaltare il Collettivismo pre-esilico per contrapporgli l'Individualismo esilico o postesilico. Esisteva il premio e il castigo individuale — e ben riconosciuto — anche in questa vita. Nell'Oltretomba lo *Sceòl* era per tutti: buoni e cattivi.

Un ultimo rilievo: è difficile negare che i cc. 38-39 siano anche di un marcato sapore apocalittico, oltrechè di colore profetico; senza con questo negare l'autenticità, anche solo parziale.

Il ch. Autore merita ogni lode per il suo generoso e coraggioso sforzo, e l'accoglienza che verrà fatta al suo libro lo dimostrerà abbastanza.

Piace chiudere col commento dell'Autore stesso alle ultime parole di Ez.: «*Qui vi è il Signore*: questo nome sembra consacrare ancora tutta l'opera di conversione e di trasformazione interiore compiuta da Ez., grande profeta e pastore tra il *popolo d'Israele*, trasportato in Babilonia. Dai frantumi dell'antico patto, egli ha preparato gli elementi vivi e vitali di quel "resto" benedetto vaticinato specialmente da Isaia, prima mortificandone l'avito orgoglio, infrangendone "il cuore di pietra" (36, 26) coi terribili vaticini della prima parte (cc. 1-32) e poi suscitando ed elevando in loro la speranza, la certezza di un perdono più che sovrano e di una rinascita prodigiosa più di una risurrezione (37, 1-14). Ezechiele, se non per lo stile certo per le immagini possenti e la dottrina che ne scolpiscono inconfondibilmente la figura, si erge

così nei secoli, che ammirano nella sua opera, condotta modestamente, e pur inestimabilmente preziosa, la mano onnipotente di Dio (I, 3 b), cui sia lode e gloria» (pag. 357).

C. PETTENUZZO

LOUIS LAVELLE, *La filosofia francese tra le due guerre* (1918-1940), (traduzione di PIA SARTORI-TREVES), in-8°, pagg. 151, Morcelliana, Brescia, 1949.

Quanto sia fine la sensibilità di Louis Lavelle nel cogliere con precisione ed esprimere con chiarezza il pensiero dei filosofi suoi contemporanei, s'era già potuto rilevare leggendo il suo volume *Le moi et son destin* (di cui è stata pure curata una traduzione italiana, che porta il titolo *Studi sul pensiero contemporaneo*) (1).

Ma ci sembra che questa nuova raccolta di cronache filosofiche, apparse nel *Temps* dal 1930, giustifichi ancor più, per i suoi pregi, l'interesse che ha suscitato anche fra noi e dia ragione della scelta fatta dalla Morcelliana, per inserirla in quella sua « collezione » che si propone di dare una documentazione del movimento d'idee che la filosofia cristiana suscita oggi sia in rapporto al pensiero tradizionale sia a contatto e in discussione con quello di altri indirizzi contemporanei.

L'originalità di questa raccolta nei confronti della prima, sta in ciò che l'Autore si preoccupa di fare l'unità nella varietà degli argomenti trattati, collegandoli sul filo unico di una comune tradizione di pensiero. Questa continuità è assicurata dallo « spirito cartesiano »: infatti « il nome di Descartes domina tutta la filosofia della Francia, e il pensiero francese cerca naturalmente in Descartes il suo modello e la sua guida » (p. 13).

È possibile, perciò, una visione d'insieme del pensiero filosofico francese fra le due guerre, e Lavelle ce la offre, mostrando, nelle cinque parti in cui ha diviso il suo libro, quella continuità di tradizione che è una testimonianza di fedeltà al carattere specifico della filosofia francese, la quale è essenzialmente una « filosofia della coscienza ».

E così nella prima parte egli studia, attraverso le opere più recenti su Descartes, quella tradizione in se stessa, quale si co-

stitui nella filosofia cartesiana propriamente detta.

Nella seconda si rivolge al realismo spiritualista, che è già il fondo della dottrina cartesiana, ma che ha trovato mirabile espansione nel secolo XIX con opere, oggi ristampate, di Maine de Biran e del Lachelier, o negli ultimi libri di Bergson e di Edoardo Le Roy.

Nella terza — da un nostro punto di vista, la più interessante — Lavelle porta un suo giudizio sullo spiritualismo cattolico quale si è espresso, indipendentemente dal pensiero tomista, nelle opere di Maurizio Blondel.

Nella quarta è definita quella forma di razionalismo, di origine più strettamente cartesiana, che trova la sua formulazione nella filosofia di Leone Brunschvicg, e nel pensiero di Andrea Lalande e di Emilio Meyerson.

Nella quinta infine Lavelle studia le principali correnti del pensiero, quali si espressero in imprese collettive. Ricorda così l'opera indefessa di Saverio Léon, fondatore della *Revue de Métaphysique et de Morale*; riferisce sul Congresso dell'Esposizione del 1937 o Congresso Descartes; dà un giudizio di valore sul movimento di idee che dal 1931 si esprime nella raccolta annuale dal titolo *Recherches philosophiques*; e termina con l'esposizione dei punti programmatici di quella forte corrente di pensatori che collaborarono alla collezione di opere intitolata *Philosophie de l'Esprit*, della quale Lavelle stesso è stato, con Renato Le Senne, fondatore nel 1934.

Tale il « quadro d'insieme » che Lavelle va disegnando nel corso di 150 pagine, in forma chiara e precisa, col suo stile solitamente puro e ardente, dove non c'è posto per « quella lingua astratta e arida, in cui abbondano i giri sforzati e i neologismi », quale egli rimprovera ai filosofi delle *Recherches philosophiques*.

La chiarezza dell'esposizione è pari, in questi articoli di critica storica, alla discrezione somma con cui l'Autore rivela le sue riserve sul pensiero che espone, e all'abilità sorprendente con la quale sa scoprire i punti di contatto e le ragioni di consenso. A chi è abituato alla lettura delle opere di Lavelle, sembra sempre di risentire l'eco del pensiero di lui, tanto queste cronache sono penetrate di quell'« ansia di conciliazione », da quel vivo senso di simpatia che tutti i suoi lettori han sentito vibrare nelle opere lavelliane.

Un interesse particolare avrebbe per noi la parte in cui l'Autore affronta il « problema della filosofia cattolica » studiandone la soluzione quale si dispiega nella formi-

(1) Edita da Bocca, Milano, nel 1943.

dabile opera blondeliana. Notiamo solo — non potendo soffermarci — che a quella « filosofia dell'insufficienza », a quella « apologetica della soglia » che vuol portare a sentire il bisogno di un di più e il desiderio di una grazia dall'alto, che, in concreto, ci vuol introdurre nel vestibolo del tempio della Rivelazione cristiana, se non nel santuario, Lavelle molto discretamente osserva: « Forse si penserà che, affinché le parole " filosofia cattolica " prendessero tutto il loro significato, bisognerebbe dimostrare ancora che i dogmi della Trinità, della Incarnazione e della Redenzione sono i soli capaci di riempire il vuoto che la filosofia scava all'interno della coscienza; ma il Blondel pensa che la risposta sia evidente e che la fede la dia » (pp. 73-74). Ma allora — egli aggiunge — « ci si può domandare se l'abbraccio che si vuole produrre tra la ragione e la fede non abbia per oggetto d'illuminare il credente, piuttosto che di convertire l'incredulo » (p. 74). A meno che si accetti — egli conclude — di « riunire nella medesima fede tutti i membri di quella Chiesa invisibile, alla quale sembrano fare allusione, nella *Lettera* del 1896, le parole piene di generosità e di carità: « *Non bisogna, se ci sembra di appartenere al corpo della Chiesa, staccarsi dalla sua anima, staccando dalla sua anima quelli che vi appartengono forse senza essere del suo corpo* » (ib.).

Alla Chiesa invisibile degli spiriti retti, appassionati della verità, appartiene certo Louis Lavelle. La sua opera speculativa, ancora in piena fase di arricchimento e di chiarificazione — pur rivelando una « costante fedeltà verso un pensiero della giovinezza » (come egli dice di Blondel) —, merita la più grande attenzione, anche se non può ottenere sempre un perfetto consenso. Sulla strada maestra della tradizione spiritualista francese e aperta alle istanze di un sano esistenzialismo, essa « cerca di restaurare la dignità della nostra esistenza personale, dando a ciascun individuo una coscienza il più possibile chiara e ferma dell'attività interiore, che lo fa nascere, che procede da una Attività Assoluta, alla quale esso attinge continuamente, per la quale è in comunicazione con tutto ciò che è impossibile declinare » (p. 149).

C'è, per la filosofia, un compito più grande e più urgente di questo?

PIER GIOVANNI GRASSO

1. CLAUS SCHEDL, *Die Psalmen nach dem neuen römischen Psalter*, Wien, Verlag Herder, 1946.
2. ANDRÉ ROY MONTFORTAIN, *La Prière de l'Eglise. Traduction rythmée des Psaumes*, Paris, Beauchesne, 1948.
3. Mons. R. A. KNOX, *The Book of Psalms in Latin and English with the Canticles used in the Divine Office*, London, Burns Oates and Washbourne, 1948.
4. P. PRIMILIO GALETTO S. J., *I Salmi e i Cantici del Breviario Romano*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1949.

La pubblicazione del *Nuovo Salterio* latino ha dato origine a numerose traduzioni nelle lingue moderne dei vari paesi d'Europa e d'Oriente. Scopo: facilitare maggiormente l'intendimento dei Salmi a coloro che non fossero in grado di comprendere e penetrare chiaramente la nuova traduzione latina. Di tutte codeste traduzioni solo poche ci sono venute tra mano e solo di queste poche diciamo qui una parola.

1. Quella tedesca, pubblicata già nel 1946 nei tipi di Herder (Vienna), dovuta a Claus Schedl, è sicuramente tra le più riuscite. L'Autore si è preoccupato, non semplicemente di tradurre, ma di tradurre in una lingua fluida e poetica che rendesse anche il senso del ritmo. I Salmi, conviene non dimenticarlo, come invece si fa non raramente, sono poesia e come poesia vanno tradotti. Per poco, quindi, che si abbia pratica della lingua e senso del ritmo, non si può fare a meno di apprezzare codesta traduzione. La quale è altresì precisa e accurata nel rendere il nuovo testo latino che traduce. Solo rarissimamente avviene che il tedesco, in piccoli particolari, si scosti alquanto dalla lettera del latino (es. S. 9 B, v. 4: *So reden sie alle*, così parlano tutti, traduce: *haec est omnis cogitatio eius*).

Quanti son tenuti alla recita del Breviario e sono di lingua tedesca, proveranno un vero gusto a tenere davanti e a seguire su codesta versione il senso genuino del Salmo, tanto più che avendo il traduttore conservato l'aggruppamento strofico del *Nuovo Salterio*, ne resta facilitata pure la percezione dell'articolazione del pensiero.

2. Assai diversa è la traduzione francese, il volume, di formato tascabile, elegante, con caratteri più grandi che non la

tedesca, presenta i Salmi disposti secondo l'ordine del breviario: grande vantaggio per chi desidera tenere davanti la traduzione durante la recita di esso. Anche questa versione, come la precedente e, in genere, le altre del *Nuovo Salterio*, si studia di riprodurre l'andamento musicale poetico. E si deve ammettere senz'altro che l'autore vi è pienamente riuscito. Se non ha fatto sempre versi veri e propri (ce ne sono molti, tuttavia) fa sempre della buona prosa ritmata che carezza l'orecchio e trascina alla lettura. A questo fine l'Autore s'è sforzato di comporre delle frasi ritmiche, lunghe o brevi, che si corrispondessero, ottenendo così una certa costanza di andamento. Gruppi di versi lunghi alternano con frasi più brevi come avviene in un componimento polimetro.

Per ottenere codesto effetto, tuttavia, l'Autore è stato portato a trascurare la struttura del verso originale, rispettata invece in pieno dal N. S., e a scindere a piacere gli stichi e gli emistichi secondo le esigenze del suo andamento ritmico. Di conseguenza resta rotto, per lo più, il ritmo originale e, perfino, l'aggruppamento storico segnato dal N. S. Inoltre, nella necessità di equilibrare fra loro le frasi ritmiche, il traduttore non si fa scrupolo di parafrasare, ovvero modificare leggermente o aggiungere incisi o sopprimere termini. Per ciò, nonostante che nella prefazione (pagina XI) si dica che la traduzione « se trouve en parfaite concordance avec le *nouveau texte latin* », si ha l'impressione che, preparata indipendentemente dal N. S. (l'Autore aveva già ottenuto il *nihil obstat* nel 1941!), la versione sia stata eventualmente ritoccata al momento della stampa (1948!) per conformarla al testo del *Nuovo Salterio*. Quindi, pur essendo una buona traduzione in sè e utile agli effetti pratici, non si può dire che risponda alle esigenze scientifiche.

3. Originalissima la traduzione inglese. Un libriccino di piccolo formato tascabile, leggero e sottile (nonostante le 451 pagine), in caratteri eleganti e in carta sottile, non però di ottima qualità, presenta il testo latino del N. S. disposto per stichi, e la versione in inglese moderno in testo continuo. La traduzione è dovuta all'ormai noto, anche come traduttore biblico, Mons. Knox, ed è stata allestita con gli stessi criteri della sua Versione del N. T. (già pubblicata nel 1944) e dell'A. T. (la cui pubblicazione completa si attende in questi giorni). Mons. Knox ha avuto la formazione classica a Oxford e ha vissuto colà la maggior parte della sua vita. Im-

bevuto di quella mentalità classica, padrone disinvolto della sua lingua, che ha fatto servire agli usi più diversi (perfino alla stesura dei « gialli ») ha tradotto la Bibbia e in particolare i Salmi, come s'usa modernamente tradurre i classici: impossessarsi del pensiero dell'Autore che si ha tra mano e poi rivestire quel pensiero in una forma nuova che nulla o quasi risenta dello stampo letterario dell'originale, ma appaia come creato di getto nella nuova lingua. In altre parole fare una « ricreazione » artistica, come se si stendesse un'opera originale. Data la preparazione classica, come si disse, del Knox e i criteri adottati, si comprende facilmente quale genere di traduzione ne sia risultato. Per la Bibbia si è, in genere, del parere che debba essere tradotta rispettando più che sia possibile non solo il pensiero (che altrimenti non sarebbe più *tradurre*), ma altresì la forma e l'espressione, dimodochè senza cessare di esser chiara e scorrevole s'avvicini più che sia possibile all'originale.

Da questo contrasto di criteri appare chiaro il vario giudizio dato all'opera del Knox in genere, sul N. T. e sull'A., e che si può ripetere per i Salmi. Chi astrae dall'originale, perchè non lo si conosce, o non se ne preoccupa, e cerca solo che la traduzione come tale traspaia il meno possibile, legge con entusiasmo, o almeno con gusto, le versioni del Knox; chi, invece, legge l'originale inglese del Knox tenendo l'occhio all'originale ebraico o greco e vorrebbe vederlo riprodotto fedelmente *verbatim*, può non accontentarsi di quella versione e chiedersi il perchè di tante piccole o meno piccole libertà non necessarie che il traduttore ha creduto di potersi prendere, indipendentemente dai casi in cui queste vennero ad aggiungersi a interpretazioni discutibili o criticabili.

Presentiamo qualche esempio tratto dai due Salmi, che ci paiono resi con maggior libertà.

Il Salmo 24 della Volgata, Salmo alfabetico in ebraico, il cui alfabetismo è conservato in inglese mentre non è rispettato nel latino del N. S. Comincia: latino: *Ad te attollo animam meam — Domine², Deus meus. In te confido: ne confundar! — ne exultent de me inimici mei!* e l'inglese: *All my heart goes out to thee, o Lord² my God. Believe not the trust I have in thee, let not my enemies boast of my downfall.* (Lett. in italiano: Tutto il mio cuore va verso di Te, o Signore, Dio mio. Non smentire la fiducia che ho in Te, che i miei nemici non possano vantarsi della mia rovina). E così di seguito.

Domine, noli me arguere in ira tua —

nec me corripere in furore tuo, comincia il S. 37 (Vg.), e Knox traduce: *The reproof, Lord, not thy vengeance; thy chastiment, not thy condemnation!*

C'è quasi da chiedersi che cosa abbia tradotto perchè alla lettera l'inglese suona: Il tuo rimprovero, Signore, non la tua vendetta; il tuo castigo, non la tua condanna. E ognuno può farsi un'idea delle libertà e dei criteri di traduzione.

Non pretendiamo di aver chiarito la tecnica di traduzione del Knox con questi due esempi, ma possono bastare per la nostra breve segnalazione. Non si scorge che Mons. Knox si sia sforzato di dare un andamento ritmico esplicito alla sua versione, come, invece, abbiamo notato degli altri traduttori. Una prosa dignitosa, senza gli « idioms » caratteristici dell'inglese, scorrevole, di pensiero concatenato, che dia maggiormente il senso dell'unità della composizione ed eviti la apparente frammentarietà o lo staccato del periodo e del verso ebraico.

4. Il quarto volume, quello italiano, è la traduzione completa del *Liber Psalmorum cum Canticis Breviarium Romanum* cioè dell'edizione originale del N. S., compresa la prefazione, l'introduzione e le note. Da notare inoltre che il testo dei Salmi è riportato, oltrechè nella traduzione italiana, anche nella nuova traduzione latina, e che in fondo sono aggiunti utili indici: numerico, alfabetico, dei nomi propri e geografici. Il volume, di ben 700 pagine, è contenuto in uno spessore ancora tascabile in virtù della carta indiana usata.

La traduzione italiana dei Salmi, la sola che essenzialmente qui ci interessa, è senza dubbio riuscita. Il testo latino è reso con intelligenza sempre tendendo a un certo andamento ritmico. Tuttavia codesta preoccupazione non è stata in primo piano, e sotto questo riguardo, per quanto possiamo giudicare, ci pare che la versione italiana sia stata indietro (e con profitto del senso) a quella francese, ma anche a quella tedesca. Ciò non toglie che come versione, sia sempre gradevole, oltrechè chiara.

Non è detto però che qua e là non si potesse far di meglio, sia per ciò che riguarda un maggior rispetto all'ordine delle parole nell'originale, o, almeno, del latino, quando esso non si stacca troppo dall'ebraico; sia per le sfumature di pensiero e d'espressione che, impossibili, o quasi, a rendersi in latino, vengono, attraverso una versione un po' libera, ulteriormente sfocate. Così, per citare un caso di secondaria importanza l'ebraico *Raqšibah*, tradotto bene in latino, *auribus percipe*,

vien reso in italiano semplicemente con *ascolta*, con che la forza dell'originale viene diluita. Il francese invece rende: *prêtez l'oreille*, e il tedesco: *vernimmt mit den Ohren*, con traduzione fin troppo letterale.

In sostanza, a chi non bastasse la chiarezza del N. S. potrà soccorrere la traduzione volgare, e chi sentisse nel latino la mancanza dell'onda ritmica potrà cercarla nelle traduzioni volgari che vi possono supplire. Tutto contribuirà a una recita sempre più intelligente, piacevole, e perciò anche, almeno in potenza, più devota e fruttuosa.

G. R. CASTELLINO

Chanoine L. CERFAUX, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*. (Collection « Lovanium »), Tournai-Paris, Casterman, 1946.

Nella sua ultima opera, pubblicata poco tempo prima della morte, sull'origine del Cristianesimo, Loisy scriveva: « La tradizione che ci ha conservato il ricordo di Gesù è stata, fin dalle origini, tutt'altro che una tradizione storica; fu dapprima una tradizione di fede e quasi subito di culto, che andò sempre più eccitandosi e sviluppandosi fino all'apoteosi completa del suo oggetto. In una parola, il ricordo s'è trasformato nella fede e nella adorazione. I vangeli non sono, propriamente documenti di storia, sono catechismi liturgici; racchiudono la leggenda culturale del Signore Gesù Cristo e non annunciano altro contenuto, non rivendicano altra qualità... ». Per ribattere questa affermazione che distrugge i Vangeli e mina il Cristianesimo, il Cerfaux, studioso di valore, ha scritto le 189 pagine del presente volumetto. Non destinato agli specialisti; non è quindi strettamente tecnico, non è pesante; ma chiaro, costruttivo, persuasivo. Le conclusioni cui s'arriva sono all'opposto di quelle del Loisy e il valore storico dei Vangeli e della prima Tradizione cristiana viene rivendicato in pieno. L'autore esamina dapprima la *predicazione* del Vangelo e come essa sia andata presto fissandosi in una *tradizione*, e come, poi, da essa si sia passato ai Vangeli scritti. Studia ogni singolo Vangelo nelle sue caratteristiche, nelle sue articolazioni, nelle dipendenze, da ammettersi o da escludersi, di un Vangelo dall'altro, toccando, necessariamente, pure il problema sinottico. Del quale dà una soluzione che s'avvicina ai dati tradizionali.

Da un Matteo aramaico sarebbero venuti il Matteo greco, Marco e Luca e i contatti di contenuto fra Marco e Matteo greco sarebbero dovuti alla dipendenza di Marco da Matteo aramaico e non, come si è pensato e sostenuto, viceversa.

In un capitolo a parte è toccata la questione della formazione del canone, cioè perchè la Chiesa abbia accettato solo quattro Vangeli dei molti scritti, i Vangeli apocrifi, anch'essi discussi a parte. L'ultimo capitolo dà poi la diffusione dei Vangeli e la loro interpretazione da parte della Chiesa primitiva. Il libro potrà fare buon servizio nelle scuole teologiche, nelle scuole superiori di religione, tra i cattolici colti, come buon contributo all'apologetica. Noi in Italia abbiamo, in un tono più sostenuto e tecnico, i volumi di Mons. Tondelli che comprendono tutto il Cristianesimo primitivo, Vangeli, Lettere degli Apostoli (Torino, S.E.I.).

G. R. CASTELLINO

F. M. BRAUN O. P., *L'opera di Padre Lagrange*, con prefazione di S. E. il Cardinale Tisserand, Presidente della Pontificia Commissione Biblica; Versione italiana a cura del Sac. Dott. Angelo Ciceri del Seminario di Milano, Brescia, Morcelliana, 1949.

Qualche anno fa (1943) P. Braun, il distinto professore di Friburgo, stendeva una memoria per illustrare l'opera di P. Lagrange. Essa doveva servire a collocare l'uomo nell'ambiente e far vedere da quali vene, ricche di spiritualità e di scienza, fosse zampillata la sua operosità. Doveva servire cioè a presentare un quadro, per quanto rapido, possibilmente completo di questa figura di gigante del periodo più tormentato per la dottrina cattolica nei tempi moderni e in particolare per l'esegesi biblica. Giovandosi di ricordi personali, attinti in lunghi contatti con il Maestro, a notizie di condiscipoli vissuti a lungo a fianco di Lui, a documenti scritti, che illustrano momenti particolari della sua vita e della sua Scuola, P. Braun produsse un volumetto importante e utilissimo. Esso inquadra la figura morale del religioso esemplare, figlio ubbidiente e devoto di S. Madre Chiesa, e dello scienziato di ingegno straordinario e di preparazione vastissima, acquistata con studio e lavoro indefesso in un periodo in cui quasi tutto doveva essere creato *ex novo* per rispondere alla nuova situazione, originatasi fuori della Chiesa e

che dentro la Chiesa andava infiltrandosi. Lo scopo precipuo non è tuttavia stato quello di scrivere una biografia edificante, bensì di dire solo quel tanto indispensabile sul religioso che permettesse di valutare meglio l'opera dello scienziato.

P. Braun traccia quindi il profilo, intrecciando agli avvenimenti esteriori della vita del Lagrange e della sua Scuola, le produzioni scientifiche in ordine cronologico, presentandole con sobrietà, chiarezza e oggettività. Tramontati i momenti delle polemiche vivaci e talvolta perfino acerbe, si potevano ora prospettare le circostanze con serenità. Chi conosceva, attraverso lo studio, l'opera del Lagrange, legge ora con grande interesse e piacere le notizie sull'uomo e come ne aveva stimato e ammirato l'opera, ammira ora e stima anche l'uomo, non solo come studioso, ma anche per le sue doti e virtù umane e religiose. Per es. comprende quale grado di virtù non comune occorre al Lagrange nel periodo più cruciale della sua vita, nella crisi del 1912, quando parve che la sua opera fosse destinata a crollare ed egli dovesse rimanere immobilizzato per sempre. A chiusura del libro, contemplando il Maestro in tutta la sua grandezza, ci si convince sempre più del suo valore e del regalo fatto alla Chiesa in un periodo così delicato. Il Lagrange è veramente un gigante e con molta probabilità la sua figura, nel distacco del tempo e nella giusta prospettiva, a differenza di altre, crescerà anziché diminuire e l'opera sua sarà sempre più apprezzata. Ciò potrà essere fatto evitando quell'*idolatria dei grandi* che porta talvolta a voler salvare tutto nell'opera loro, anche i punti secondari, necessariamente caduchi, idolatria sempre deleteria per la vera fama dei grandi stessi e per il progresso utile e auspicabile della scienza.

Non intendiamo qui passare in rassegna anche solo le pubblicazioni più importanti o i punti di dottrina di maggior rilievo per non fare cosa superflua ai competenti e inutile, perchè necessariamente troppo ridotta, ai profani. La prefazione di S. E. il Card. Tisserand, presidente della Pontificia Commissione Biblica, un tempo allievo del Lagrange a Gerusalemme, mette in evidenza il «nobile carattere» e la devozione indefettibile a S. Madre Chiesa del venerato Maestro. Poi cinque lunghi capitoli tratteggiano la carriera religiosa e scientifica, dall'ingresso nell'ordine, alla fondazione della scuola di Gerusalemme, alle prime opere, al periodo critico delle contrarietà e delle prove, alle grandi opere, passata la crisi e dopo l'orientamento verso il Nuovo Testamento.

Prima di chiudere questa breve notizia ci permettiamo di dire una parola sulla traduzione italiana. Essa, purtroppo, non è pienamente riuscita. Un primo difetto, a nostro giudizio, sta nell'aver soppresso la *bibliografia completa* del Lagrange, che nell'opera francese costituisce la seconda parte dell'opera e che nell'intenzione dell'Autore era la parte principale. Le notizie che la precedevano dovevano appunto servire di introduzione e a collocare il numero grandissimo di lavori al centro spirituale da cui procedevano (cfr. *Introd.*, pag. 11). Nè crediamo che la mancanza possa essere sentita unicamente dagli specialisti. La traduzione poi, in sè considerata, si rivela qua e là assai deficiente. Notiamo per documentare. Svarioni autentici: si confonde *feuilles*, scavi, con *feuilles*, fogli! (pag. 41 e 45, i fogli dell'Ofel, per gli scavi dell'Ofel!). Si traduce il verbo *se douter*, nel senso specifico di *sospettare*, con *si dubiterà* (pag. 87, nota 2). La semplicissima sigla T. R. P. (*Très Révérend Père, Rev.mo* presa per le iniziali del nome e lasciata intatta (pag. 116). *Tirage à part* (l'italiano estratto) tradotto con: *tiratura a parte* (pagina 127). Qua e là non mancano periodi senza costrutto: Oppure bisognerebbe dire che S. Paolo... si sarebbero lasciati ispirare dai misteri nella loro forma concreta! (Altro es. a pag. 137 nota 2). Inesattezze che rendono più o meno incomprensibile il testo: *difficoltà superiori a ogni calcolo di saggezza!* (pag. 119) e altre numerose imperfezioni ed errori che fanno sfigurare, dal lato scientifico, il volumetto. Che dire poi degli errori tipografici? non pochi si trovano nel testo italiano, ma si trovano poi seminati con grande abbondanza nelle note, specie se tedesche o inglesi. (Si vedano per es. le pagg. 127-130). Facciamo grazia al traduttore di quegli errori che egli ha semplicemente trascritto dal testo francese, quantunque questo non sia prescritto da nessun codice internazionale, e di quelli che anche in un'opera ben corretta possono sfuggire; *hanc veniam petimusque damusque vicissim*, ne restano però ancor sempre troppi, tanto che viene perfino il dubbio che le bozze non siano state corrette. Questo per gli errori tipografici; quanto poi agli errori di concetto si dovrà forse pensare che il sac. il cui nome sta sulla copertina, nella traduzione c'entri proprio solo per il nome, e ch'essa sia stata allestita da qualche chierico di seminario, ancora inesperto, ma troppo sicuro di sè. Padre Braun e Padre Lagrange di f. m., meritavano certo un miglior traduttore.

G. R. CASTELLINO

SABATINO MOSCATI, *Storia e civiltà dei Semiti*, Bari, Laterza, 1949.

Ottima idea ha avuto il giovane studioso Sabatino Moscati di mettere insieme un volume di introduzione generale allo studio della storia e civiltà dei Semiti. L'Italia possedeva sì pubblicazioni specializzate per parecchi dei rami semitici, vantando in questo campo ottimi e valenti studiosi, alcuni recentemente scomparsi nel compianto generale. L'Istituto Orientale di Napoli e l'Istituto per l'Oriente di Roma avevano anche pubblicato grammatiche e lavori su varie lingue semitiche e orientali; non esisteva un'opera di carattere generale per orientare il profano desideroso di una prima conoscenza sommaria di questo vastissimo e interessantissimo campo. Il giovane Autore, incaricato di epigrafia semitica presso l'Università di Roma, ha pensato soprattutto a costoro e a chi, non avendo un interesse speciale diretto negli studi semitici, desidera tuttavia farsi una idea di quel mondo complesso. Ne è riuscito un volume svelto, di divulgazione scientifica, che fornisce notizie essenziali sui vari argomenti, ma evita di addentrarsi troppo tecnicamente nei particolari (nel testo si trovano pochissimi rimandi a fonti e nessuna nota); dà insomma quanto può soddisfare il non specialista e acuisce il desiderio per l'approfondimento ulteriore per chi ne avesse possibilità o interesse. Sono nove capitoli che dopo aver presentato la regione, la lingua, la razza, le origini dei Semiti, passano in rassegna Babilonesi e Assiri; Cananei; Ebrei; Aramei; Arabi ed Etiopi, studiando di ogni ramo: storia, religione, letteratura, arte, diritto, vita sociale a seconda che l'importanza del gruppo studiato richiede. In fondo una buona bibliografia sommaria per capitoli serve di documentazione al volume e indica le vie più dirette per l'ulteriore ricerca e specializzazione. Ci ha un po' sorpreso che non si sia dedicato un capitoletto alla civiltà di Ras Šamra. Gli accenni sparsi qua e là non possono sostituire una trattazione omogenea. La linea stessa tenuta nella stesura del volume ha portato quasi necessariamente a cadere qualche rara volta nell'incerto e nel vago; nè si poteva pretendere nell'Autore una competenza consumata in ogni singolo campo sì da evitare qualsiasi inesattezza e imperfezione. Talvolta le notizie raccolte lasciano trasparire lo spirito dell'opera da cui sono state desunte, come negli accenni all'origine della pasqua ebraica, dal profetismo, del messianismo, nelle relazioni tra Cristianesimo e Giudaismo. Di qualche affermazione si desidererebbe

trovare in calce la documentazione per poterla meglio valutare. Ma son piccoli nei che non sminuiscono il valore complessivo dell'opera. La raccolta di XXXII tavole fuori testo rende un prezioso servizio anche se risente delle difficoltà postbelliche, non essendo le tavole riprodotte con la tecnica e il decoro cui la Casa Editrice ci ha abituati.

G. R. CASTELLINO

NOTA

Il V Congresso dei Filosofi Cristiani, Galarate, 7-9 settembre '49.

Il dato esterno, diremmo, fenomenologico del Congresso è stato contraddistinto da una notevole partecipazione dei Filosofi cristiani d'Italia, con un pizzico di internazionalità (erano infatti presenti il P. Jolivet, Decano della Facoltà filosofica di Lione, il P. Zaragüeta, presidente dell'Istituto Louiz Vivez di Madrid, il P. De Raeymaecker di Lovanio, il prof. De Corte dell'Università di Liegi, il P. Todoli-Duque di Madrid). Non è inutile accennare alla grande cordialità e libertà di discussione e anche alla perfetta organizzazione, di cui va data lode al P. Giacon S. J.

Oggetto di indagine proposto ai Congressisti era il problema morale. Due relazioni, che per tempo furono fatte pervenire agli interessati, rappresentavano la *positio quaestionum*, cioè quasi il canovaccio dei problemi da discutersi, e nello stesso tempo delineavano due tentativi di soluzione del problema del fondamento della moralità, ispirati a diverse tendenze. Dette relazioni infatti erano del prof. Padovani e del professor F. Battaglia. La prima perciò rispondeva all'indirizzo aristotelico-tomista e la seconda ad una tendenza non facilmente definibile, in quanto pretendeva differenziarsi sia dall'oggettivismo morale di tipo classico (perchè — si diceva nella relazione — intriso di naturalismo), sia dal soggettivismo assoluto panlogistico hegeliano (annullante il problema morale nell'identificazione di fatto e valore e quindi ricadente nel naturalismo). Questa tendenza fu nel corso del Congresso variamente definita: esistenzialistica, vitalistica, agostiniana. Naturalmente molta merce, assai diversa qualitativamente, tentò di etichettarsi in questo modo, ma è noto come le etichette vadano prese *cum grano salis*!

I congressisti erano stati invitati a fare le loro osservazioni a dette relazioni e a delineare qualche elemento costruttivo.

Così, dopo la lettura delle due relazioni introduttorie, gran parte dei presenti ebbe modo di esporre con sufficiente ampiezza il proprio punto di vista durante la prima metà del Congresso.

Il tempo restante fu invece consacrato alla discussione più spicciola e veloce di quanto era stato esposto dai relatori principali e dagli altri.

È naturalmente assai arduo chiudere nel giro di brevi linee il contenuto di questo complesso di dispute o anche solo elencare le molteplici tendenze emerse: il prof. Battaglia, nel suo discorso conclusivo, si sforzò di farlo, distribuendo argutamente (preceduto in questo dal prof. Ottaviano) destre, sinistre e centri.

Benchè il tema fosse « il problema morale » senza delimitazioni, di tutta la vasta problematica individuale e sociale, nessun aspetto particolare ebbe esplicita e completa trattazione: tutti gli interventi — sulla falsariga delle relazioni introduttorie — si aggirarono intorno al problema del fondamento della moralità.

Punto fondamentale di consenso: la giustificazione della moralità non può essere data che dalla ragione, e dalla ragione personale.

Sul modo di intendere la ragione, sulla sua funzione, sui suoi limiti cominciarono i dissensi, che si accentuarono a proposito della autonomia ed eteronomia nella morale (Stefanini), del soggettivismo e dell'oggettivismo (Carbonara), del valore da attribuirsi al pensiero greco e a quello cristiano (Rotta, Ottaviano), della ineliminabilità dell'irrazionale (De Raeymaecker), del sentimento (P. Zaragüeta), della coscienza (P. D'Amore), dell'individuale concreto (De Corte), dell'« io voglio » (Fabbro)... dalla vita morale.

Comune a tutti e straordinariamente accentuata la istanza personalistico-antropologica. Questa, con meraviglia del prof. Battaglia, non fu soltanto messa in luce dai fautori di tendenze esistenzialistico-volontaristico agostiniane, ma altresì da schietti tomisti, che pretesero di trovare nell'oggettivismo tomista la più valida salvaguardia del personalismo morale. (P. D'Amore, P. Delle Nogare, D. Mattai...).

Infatti un personalismo sganciato da una solida visione metafisica si perde nel vago e nell'incerto: contro siffatto personalismo a ragione il prof. Ottaviano faceva osservare come sia impossibile fondare la morale sulla persona e di discernere in questa l'elemento di valore da quello empirico e la ragione di seguire il primo e non il secondo. Perciò Ottaviano proclamava l'assoluta necessità di trascendere l'angusto am-

bito della persona e di cercare nell'assolutismo il fondamento e la giustificazione della moralità. Se l'osservazione vale per un personalismo, non metafisicamente giustificato, non ci sembra del tutto valida per un personalismo morale solidamente ancorato sulla metafisica dell'essere: per essa infatti la persona appare nel suo valore di essere contingente, razionale, sociale: emerge quindi nel suo valore normativo che permette di discriminare ciò che veramente è personalizzante e ciò che non lo è.

D'accordo però che il rimando al trascendente rimane ultima istanza per una integrale esplicazione della fenomenologia e problematica morale.

G. M.

La XXIII Settimana sociale dei Cattolici italiani, Bologna, 24-29 settembre 1949.

« Essi (i Cattolici italiani) non si contenteranno di mettere di nuovo in luce i principi evangelici dell'equa ripartizione dei beni economici e di ribadire i diritti innati della persona umana, nonchè il dovere da parte della pubblica autorità di rispettarli e di proteggerli; ma indicheranno altresì, rifacendosi ai luminosi esempi del passato, le forme concrete e gli accorgimenti che meglio oggi si prestano allo sviluppo della pacifica e prospera convivenza degli individui e delle famiglie ».

Così il Papa nell'altissimo messaggio inviato a Sua Ecc. Mons. Bernareggi Presidente del Comitato permanente per le Settimane sociali, nell'imminenza della XXIII Settimana Sociale, che ha preso come tema la sicurezza sociale.

Dalle conclusioni finali e da tutti i lavori che abbiamo attentamente seguito ci sembra — come già del resto la stampa ha messo in risalto — che la Settimana abbia tenuto fede alla direttiva pontificia. Non si è trattato solo di una generica riaffermazione di principi e di idealità, ma di una vigorosa presa di coscienza della situazione concreta economica, dei mezzi e della metodologia da seguire per incarnare in essa gradualmente le idealità solidaristiche che devono superare ciò che di liberismo individualista resta ancora nelle strutture economico-politiche.

Ciò che la XXXVI Settimana dei Cattolici francesi ha delineato per il problema economico nella sua integralità, i cattolici italiani hanno con non minore serietà ed impegno, con vivido senso realistico, applicato al settore specifico della sicurezza.

Questa significa, come diceva Monsignor

Siri nella sua luminosa relazione, la sufficiente garanzia di stabilità nel godimento dei beni umani e sociali e più particolarmente dei beni materiali necessari alla vita.

Il pensiero continuamente rivolto alla precarietà ed incertezza in cui tanta popolazione ancora si angustia, particolarmente in Italia, rendeva il tema di un'attualità quanto mai pressante ed urgente. Inoltre l'imminenza di una riforma della previdenza, attorno a cui Commissioni di studio, stanno lavorando, e sulle cui conclusioni l'avvocato Savoini in una esauriente relazione ragguagliò i settimanalisti; la particolare situazione italiana, per ciò che riguarda l'incremento demografico, la disoccupazione conseguente, la vastità delle rovine accumulate dalla guerra, e soprattutto la secolare carenza di capitali da investire e le esigenze del reddito nazionale, rendevano il tema sempre più interessante e bisognoso di una chiara presa di posizione dei Cattolici italiani.

Questa doveva necessariamente mantenersi sul terreno dottrinale, ma non limitarsi ad una semplice affermazione di idealità e doverosità, sganciate dalla situazione e da concrete direttive metodologiche.

Non si possono misconoscere le grandi difficoltà che si frapponivano al raggiungimento di questo obiettivo. Già le prime relazioni, che si mantenevano sul piano dei principi, mettevano in luce difficoltà ed aporie considerevoli: si pensi ad esempio alla difficoltà di contemperare l'esigenza che l'uomo sia provvidenza a se stesso e le necessità dell'interventismo statale per creare le condizioni atte alla sicurezza di tutti i cittadini: si pensi inoltre al problema della beneficenza, della carità nei confronti della giustizia e della sicurezza legale... Ma le difficoltà maggiori si ergevano sul piano metodologico della realizzazione: qui la situazione particolare italiana si imponeva come un terreno irto di difficoltà e quanto mai inadatti — dal punto di vista della tecnica economica — ad incarnare l'ideale solidaristico, ad esempio, del pieno impiego.

Il valore dei relatori, il pubblico qualificato, fornito in gran parte di competenza specifica, onde quasi tutti gli interventi riuscirono interessanti e fruttuosi, hanno permesso di addivenire a delle buone conclusioni sia sul piano dei principi (per il superamento delle suaccennate aporie) sia su quello dei mezzi e della metodologia (per una graduale, progressiva realizzazione).

A) Per ciò che riguarda il piano delle istanze di principio più vigorosamente affermate, troviamo, nella lucida conclusione di Mons. Pavan, proclamata la necessità

« di riaffermare il diritto che ha ogni persona di ottenere in qualsiasi evento mezzi sufficienti per soddisfare le esigenze vitali, ove per parte sua si disponga a prestare doverosa e congrua attività di lavoro ».

Da questo diritto fondamentale scaturisce la necessità del superamento della concezione liberista dello stato e di un suo intervento — non soltanto indiretto — per la creazione del clima di sicurezza.

Quest'intervento non deve però significare una compressione della persona umana ma contribuire efficacemente, e non soltanto rettoricamente, al suo integrale sviluppo.

La limitazione della libertà che ne consegue in coloro su cui gravano gli oneri per il funzionamento del sistema, si risolvono in un aumento di libertà effettiva per coloro che ne beneficiano (che, almeno in parte, coincidono con i primi).

L'interventismo statale per non degenerare non deve limitare e comprimere le manifestazioni sociali della libertà umana e la libera iniziativa, se non quando ciò è indispensabile per il raggiungimento dei fini di interesse generale.

La concezione dello stato che anima questi principi generali è una concezione *solidarista e pluralista*.

B) Per ciò che riguarda il piano dei mezzi e delle *direttive metodologiche*, la Settimana sociale ha dimostrato come il congegno della sicurezza sociale che voglia effettivamente rispettare la dignità umana deve lasciar « desta ed operante » l'aspirazione ad un più alto tenore di vita, integrando all'occorrenza le forme assicurative obbligatorie con forme volontarie.

Inoltre il sistema di sicurezza perchè sia efficiente :

1) Deve contribuire a conservare e sviluppare il grado di efficienza della economia nazionale.

2. Suppone una politica economica che tenda a garantire nel tempo il valore della moneta, perchè non si volatilizzino i beni destinati a garantire la sicurezza sociale (risparmio-assicurazione-previdenza).

3. La struttura tecnica del sistema deve essere ispirata a criteri di massima sempli-

cità e chiarezza onde il costo di esso risulti minimo.

4. La sicurezza deve inoltre estendersi all'istituto familiare per garantirne integrità, vitalità, iniziative e pieno assolvimento dei compiti educativi e per rendere effettivamente valente il senso di responsabilità dei genitori.

5. Un adeguato sistema di sicurezza deve essere ispirato al principio che tutti i cittadini debbono essere considerati eguali dinanzi al problema della salute : prevenzione, diagnosi, cura delle malattie esigono tale imponenza di mezzi da far esigere un progressivo e saggio interventismo : libera scelta del sanitario e impegno personale del medico debbono però essere salvaguardati.

6. La S. s. suppone inoltre una politica generale, economica e finanziaria che limiti la disoccupazione di massa con misure di proporzionata efficacia.

7. Deve articolarsi sul piano internazionale : di qui la necessità di quelle istituzioni internazionali, che formarono l'oggetto della Settimana sociale dello scorso anno.

8. Non richiede mai di far ricorso alle limitazioni delle nascite, ma esige di rendere operante la collaborazione internazionale.

9. Il sistema scolastico è di una immensa importanza nei confronti del sistema di sicurezza sociale.

10. Benchè la sicurezza sia espressione di giustizia sociale, lungi dall'eliminare il compito della carità lo rende sempre più necessario per scoprire, soddisfare le esigenze della giustizia e per umanizzare e cristianizzare le prestazioni fissate dalla sicurezza.

Da questi cenni a volo d'uccello si può comprendere la vastità dei problemi trattati e credo anche l'accento realistico in essi portato. Ci sembra quindi che anche coloro che sono chiamati al duro compito di gradualmente incarnare nella prassi queste idealità, possano delle lezioni della Settimana, trarre, come il Presidente del Consiglio si augurava nel suo telegramma, criterio normativo di azione e di riforma.

G. M.

Indice dell'annata

ARTICOLI

- BERTETTO D., S. D. B.: *I fondamenti teologici della morte ed Assunzione di Maria*, pag. 513.
 — *La causalità fisica perfetta dei Sacramenti della nuova Legge*, pag. 185.
 — *La dottrina mariana di Pio XII*, pag. 1.
 — *La grazia sacramentale*, pag. 397.
 CAMBIER J.: *Eschatologie ou hellenisme dans l'épître aux hébreux*, pag. 62.
 CAMILLERI N., S. D. B.: *De ineffabili essentia methaphysica libertatis*, pag. 345.
 CASTELLINO C.: *L'inerranza della S. Scrittura*, pag. 25.
 DEMARIA T., S. D. B.: *La pedagogia come scienza dell'azione*, pag. 206.
 MASNOVO A., S. Agostino e S. Tommaso, pag. 505.

COMUNICAZIONI E NOTE

- BOGLIOLO L., S. D. B.: *Dall'intenzionalità del conoscere al concetto di metafisica*, pag. 541.
 — *L'introduzione allo studio di G. B. Vico di F. Amerio*, pag. 279.
 CORALLO G., S. D. B.: *Libertà e dovere nel problema della vocazione*, pag. 231.
 GROPPA G., S. D. B.: *Orientamenti negli studi dell'origine naturale della società in S. Tommaso d'Aquino*, pag. 575.
 MATTAI G.: *Il V Congresso dei Filosofi Cristiani*, pag. 646.
 — *La XXIII Settimana sociale dei Cattolici italiani*, pag. 647.
 MIANO V., S. D. B.: *L'unità della conoscenza umana e il fondamento del suo valore*, pag. 414.
 TIBILETTI C., S. D. B.: *Cultura classica e cristiana in S. Girolamo*, pag. 97.
 — *Il Congresso Filosofico Internazionale di Amsterdam*, pag. 118.

NOTE DI PEDAGOGIA E SPIRITUALITÀ SALESIANA

- CAVIGLIA A., S. D. B. (†): *Il « Magone Michele »*, pag. 451.
 — *Il « Magone Michele », una classica esperienza educativa (continuazione)*, pagina 588.
 — *La « Vita di Besucco Francesco » scritta da D. Bosco, e il suo contenuto spirituale*, pag. 122.
 — *La « Vita di Besucco Francesco » scritta da D. Bosco, e il suo contenuto spirituale (continuazione)*, pag. 288.

RASSEGNA PEDAGOGICA

- Caballero V., *Orientaciones Pedagógicas de San José de Calasanz*; LEONCIO C., pag. 324.
 KATZ D.: *Psychological Atlas*; LORENZINI G., pag. 154.
 LEONCIO C.: *Congreso Internacional de Pedagogía*, pag. 153.
 — *Congreso preparatorio dei Rappresentanti delle Università, Utrecht*, pag. 151.
 — *Il Congresso internazionale di Pedagogia di Santander (Spagna)*, pag. 482.
 LEONCIO C. DA SILVA, S. D. B.: *Lineas fundamentales para una teología de la educación*, pag. 615.
 LORENZINI G., S. D. B.: *Estudios de Psicología Experimental di P. M. Barbado*, pag. 487.
 — *Il 1° Congresso Nazionale di Orientamento Professionale*, pag. 146.
 — *La XI Conferenza Internazionale dell'Istruzione Pubblica*, pag. 147.
 — *La psiche e i nervi di Fierro Carlo*, pag. 486.

- MARROU H. J.: *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Casalegno C., pag. 321.
 — *Jésus-Christ Notre vie; Jésus-Christ Lumière du Monde; Jésus-Christ Notre Chef; Jésus-Christ Notre Maître; L'Église Notre Mère; Jésus-Christ Notre Sauveur; Le Catholique dans le monde moderne*; Enrico Bonifacio, pag. 323.
 PLANCHARD E.: *L'investigation Pédagogique*; Leoncio C., pag. 320.
 TITONE R.: *The driving forces of human nature, and Their Adjustmen*, di Thomas Verner Moore, pag. 488.

RECENSIONI

- ALLEVI L.: *Religione e religioni. Introduzione alla storia delle religioni*; C. Pettenuzzo, pag. 338.
 AMERIO F.: *Ardigò*; P. Braidò, pag. 176.
 — *Epistemologia*; B. van Hagens, pag. 182.
 AURELII AUGUSTINI: *Confessionum libri XIII*; D. Composta, pag. 492.
Balmes en el primer centenario de su muerte; L. Bogliolo, pag. 172.
Bibbia (la) sacra; C. Pettenuzzo, pag. 639.
 BONAFEDE G.: *Storia della filosofia greco-romana*; P. Barale, pag. 630.
 BOSCHI A.: *Nuove questioni matrimoniali*; A. Gennaro, pag. 184.
 BOZZOLA C.-GREPPI C.: *De Verbo Incarnato. De Gratia et de Virtutibus*; D. Bertetto, p. 334.
 — *De Sacramentis*; D. Bertetto, pag. 334.
 — *De Deo Uno et Trino. De Deo Creante et Elevante*; D. Bertetto, p. 334.
 BRAUN F. M.: *L'opera di Padre Lagrange*; G. R. Castellino, pag. 644.
 CALCAGNO F.: *Theologia Fundamentalis*; P. Broccardo, p. 333.
Canto d'amore; P. Broccardo, pag. 500.
 CASTELLI E.: *Existentialisme théologique*; L. Bogliolo, pag. 173.
 CECCHELLI C.: *Mater Christi. V. I. Il Logos e Maria*; D. Bertetto, pag. 177.
 CERFAUX L.: *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*; G. R. Castellino, pag. 643.
 CEUPPENS F.: *De Mariologia Biblica*; D. Bertetto, pag. 178.
 — *Quaestiones selectae ex historia primaeva*; (C. P.), pag. 339.
 DAFFARA M.: *De Deo Uno et Trino*; D. Bertetto, pag. 335.
 — *De peccato originali et De Verbo Incarnato*; D. Bertetto, pag. 335.
 DAVENSON H.: *Fondamenti d'una cultura cristiana*; A. G., pag. 637.
 DEBEN D.: *De Messianse Prophetieën*; G. R. Castellino, pag. 161.
 DE CONINCK L.: *Problèmes de l'adaptation en Apostolat*; E. Valentini, pag. 635.
Direction et problèmes sexuels de l'adolescent; G. Dalla Nora, pag. 176.
 DUVIGNAU P.: *La doctrine spirituelle de Saint Michel Garicoïts*; E. Valentini, pag. 636.
 FAGGIOTTO A.: *Catholica instauratio magna*; L. Bogliolo, pag. 162.
 FAUSTI G.: *Teoria dell'astrazione*; V. Miano, pag. 341.
 GABRIELE di S. M. MADDALENA: *S. Giovanni della Croce Direttore spirituale*; N. Camilleri, pag. 328.
 GALETTO P.: *I Salmi e i Cantici del Breviario Romano*; G. R. Castellino, pagina 641.
 GARRIGOU-LAGRANGE R.: *Il Salvatore e il suo amore per noi*; D. Bertetto, p. 337.
 GEREMIA (P.): *La vita religiosa*; V. Panzarasa, pag. 497.
 GHIBAUDO G.: *Gesù Cristo: Tu chi sei? Donde vieni?*; A. Gennaro, pag. 180.
 GIACON G.: *Guide Bibliografiche. I. Filosofia; II. Il pensiero cristiano con particolare riguardo alla Scolastica medievale*; (N. C.), pag. 331.
 GIORDANI I.: *Le Encicliche sociali dei Papi*; G. Mattai, pag. 176.
 GOEDELS-BIOT-MERSCH: *Intelligenza e condotta dell'amore*; A. Gennaro, pag. 181.
 GUANO E.: *La rivelazione di Dio. Vol. III: Cristo Verbo Incarnato*; D. Bertetto, pag. 336.
 GUARDINI R.: *Introduzione alla preghiera*; E. Valentini, pag. 326.
 JOLIVET R.: *Les doctrines existentialistes - De Kierkegaard à Sartre*; F. Amerio, pag. 158.
 KWANT R.: *De gradibus entis*; E. Quarello, pag. 490.
 KNOX R. A.: *The Book of Psalms in Latin and English with the Canticles used in the Divine Office*; G. R. Castellino, pag. 641.
 LANDUCCI P. C.: *Esiste Dio?*; L. Bogliolo, pag. 503.
 LAVELLE L.: *La filosofia francese tra le due guerre (1918-1940)*; P. G. Grasso, pag. 640.
 LECLERCQ J.: *La vita di Cristo nella sua Chiesa*; E. Valentini, pag. 327.
 LE PRESBYTRE J.: *À la croisée des chemins*; E. Valentini, p. 637.
 LUELLA COLE: *Psychology of adolescence*; R. Vaccaro, pag. 157.
 LUPO T.: *Fondamenti della morale*; M. Grussu, pag. 494.

- MANYÀ J. B.: *Theologoumena*. Vol. II. *De ratione peccati poenam aeternam inducentis*; D. Bertetto, pag. 335.
- MARZI A. e Collaboratori: *Studi e ricerche di psicologia*; G. Lorenzini, pag. 629.
- Miscellanea Fumasoni-Biondi; T. De Maria, pag. 175.
- MOSCATI S.: *Storia e civiltà dei Semiti*; G. R. Castellino, pag. 645.
- OBERSTEINER J.: *Biblische Sinndeutung der Geschichte*; G. R. Castellino, pagina 161.
- OTTAVIANO C.: *Metafisica dell'essere parziale*; L. Bogliolo, pag. 167.
- PARIS P.: *L'initiation chrétienne*; D. Bertetto, pag. 337.
- PAZZAGLIA L. M.: *Preghiere a Maria*; D. Bertetto, pag. 177.
- PELLEGRINO M.: *Studi su l'antica apologetica*; P. Broccardo, pag. 495.
- PENNA A.: *San Gerolamo*; C. Tibiletti, pag. 495.
- PERRELLA G. M.: *Introduzione generale alla Sacra Bibbia*; G. Pettenuzzo, pagina 498.
- PIOVANELLI M.: *Amanti dell'Amore*; E. Valentini, pag. 327.
- ROSCHINI G. M.: *Introductio in S. Theologiam*; D. Bertetto, pag. 335.
- *Mariologia*; D. Bertetto, pag. 332.
- ROSMINI A.: *La perfezione cristiana*; L. Bogliolo, pag. 502.
- ROY A. MONFORTAIN: *La prière de l'Église, traduction rythmée des Psaumes*; G. R. Castellino, pag. 641.
- SALVADORI G.: *Lezioni dal Vangelo*; L. Pettenuzzo, pag. 496.
- SCIACCA M. F.: *La Chiesa e la civiltà moderna*; L. Bogliolo, pag. 174.
- *S. Agostino, la vita e l'opera. - L'itinerario della mente*; L. Bogliolo, pagina, p. 503.
- *Il pensiero moderno*; Bogliolo, pag. 629.
- SCHELD C.: *Die Psalmen nach dem neuen römischen Psalter*; G. R. Castellino, pag. 641.
- SHEEN FULTON J.: *Philosophy of Religion*; R. Titone, pag. 502.
- Signe (le) sacré de la Miséricorde; E. Valentini, pag. 636.
- STURZO L.: *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*; N. Camilleri, pag. 329.
- Suarez F. en el IV centenario de su nacimiento; D. Bertetto, pag. 336.
- Teologia (la) Mariana nella vita spirituale; D. Bertetto, pag. 178.
- THOMAS AQUINAS (S.): *Summa Theologica*; A. Gennaro, pag. 156.
- TONDELLI L.: *Il disegno divino della storia*; G. R. Castellino, pag. 161.
- TROISFONTAINES R.: *À la rencontre de G. Marcel*; L. Bogliolo, pag. 174.
- ZAMPETTI G.: *La delinquenza giovanile*; G. M. Lagutaine, pag. 633.

Nulla osta: Sac. Dott. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg. — Imprimatur: Mons. LUIGI COCCOLO, Vic. Gen.

Sac. Dott. ANDREA GENNARO - Direttore responsabile.

SCUOLA TIPOGRAFICA SALESIANA - TORINO, 1950 — Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 640

LIBRI RICEVUTI

- DOM PIERRE G. SELL, Moine des Solesmes, *La Providence divine et nos malheurs*. — P. Lethielleux, Paris, 1949.
- R. P. J. A. BECKAERT, des Augustins de l'Assomption, *Principes d'un esprit sociale chrétien*. — P. Lethielleux, Paris, 1949.
- P. ALFREDO BOSCHI S. J., *Il sacerdote di fronte al comunismo*. — L. I. C. E., Berruti, Torino, 1949.
- P. CRISTOFORO, Passionista, *Il Crocifisso luce del mondo*. — L. I. C. E., Berruti, Torino, 1949.
- *Tre giorni di Teologia Morale a Chieri, 1948*, Questioni attuali di Teologia Morale. — L. I. C. E., Berruti, Torino, 1949.
- ARIALDO BENI, *La vera religione*. — Libreria Editrice Fiorentina, 1949.
- Dr. P. VENANCIO D. CARRO O. P., *Los Dominicos y el Concilio de Trento*. — Salamanca, 1948.
- BERNARDO BARTMANN, *Manuale di Teologia Dogmatica*, vol. II. — Edizioni Paoline, Alba, 1949.
- EGIDIO VIGANÒ CATTANEO S. D. B., *La solidaridad del Cuerpo Místico*. — Editorial Salesiana, Santiago (Chile), 1948.
- LIVIO MORRA S. D. B., *Cristo; su gracia; su influjo capital*. — Editorial Salesiana, Santiago (Chile), 1949.
- Pubblicazione del P. Seminario Marchigiano Pio XI, *Studia Picena*, vol. XIX, 1949.
- MGR. C. LAGIER, *L'Orient chrétien* (III ed.). — Au bureau de L'Œuvre d'Orient, Paris, 1935.
- CARLO BALDI, *Il Messia del popolo*. — Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1949.
- MARIO STEFANI, *La libertà esistenziale in Sartre*. — Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1949.
- ARTURO BECCARI, *Il pensiero politico classico*. — Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1949.
- GUGLIELMO SCHMIDT S. V. D., *Manuale di metodologia etnologica*. Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1949.
- CARLO MAZZANTINI, *Storia del pensiero antico*. — Ed. Marietti, Torino, 1949.
- AMADEO SILVA-TAROUCA, *S. Tommaso oggi* (Traduzione di G. Merlo). — Ed. Marietti, Torino, 1949.
- TOMMASO A. JORIO S. J., *Spigolature sulla condanna del comunismo nel decreto del S. Ufficio 1 luglio 1949*. — M. D'Auria Editore Pontificio, Napoli, 1949.
- S. THOMAE AQUINATIS, *In decem libros ethicorum ad Nicomacum expositio*, Cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi O. P. — Marietti, Taurini-Romae, 1949.
- S. THOMAE AQUINATIS, *In Aristotelis libros de sensu et sensato, de memoria et reminiscencia commentarium*. Editio 3^a ex integro retractata cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi O. P. — Marietti, Taurini-Romae, 1949.
- Prof. D. GRAZIOSO CERIANI, *Itinerario alla Teologia*. — Editrice La Scuola, Brescia, 1949.
- D. VINCENZO MIANO, S. Bernardo. — Editrice La Scuola, Brescia, 1949.
- MARIO CASOTTI, *L'essere*. Principi e lineamenti di storia della filosofia. Vol. I: *Da Talete ad Aristotele*. — Editrice La Scuola, Brescia, 1949.
- P. GIOVANNI GRASSO, *Lavelle*. — Editrice La Scuola, 1949.
- MARIA ANGELES GALINO CARRILLO, *Los tratados sobre educación des Príncipes, Siglos XVI y XVII*. — Inst. S. José de Calasanz, Madrid, 1949.
- EDUARDO PAVANETTI S. D. B., *Una filosofía de la vida frente a los problemas de las Escuelas Nuevas*. — Edit. Don Bosco, Montevideo, 1949.
- C. LEONCIO DA SILVA S. D. B., *Fundamentos de una Educação integral*. — Edit. Vozes de Petropolis, Rio de Janeiro, 1949.
- A. MANCINI S. D. B., *I tre massimi problemi dell'educazione cristiana*. — Ist. Padano Arti Grafiche, Rovigo, 1949.
- GIACOMO LORENZINI S. D. B., *Psicopatologia e Educazione*. Volume 5^o della 1^a serie della « Collana Pedagogica D. Bosco ». — S. E. I., Torino, 1949.
- ERNESTINA BRENNA, *Enciclopedia dei Maestri*. 5^a ediz. Volumi 6. — Edizioni Cavallo, Milano, 1949.
- DONALD SNYGO AND ARTHUR W. COMBS, *Individual Behavior*. — New-York (U.S.A.), Harper & Brothers, 1949, pag. 386, \$ 3,50.
- RICHARD WELLINGTON HUSBAND, *Applied Psychology*. — New-York (U.S.A.), Harper & Brothers, 1949, pag. 845, \$ 4,50.
- DONALD E. SUPER M. A. (Oxon.) Ph. D., *Appraising Vocational Fitness by Means of Psychological Tests*. — Harper & Brothers, New-York (U.S.A.), 1949, pag. 728, \$ 6,00.
- MIOTTO A., *Conoscere la Psicanalisi*. — Garzanti, Milano, 1949, pag. 248, L. 600.
- RUTH SHONLE CAVAN & Co., *Personal Adjustment in old Age*. — Chicago (U.S.A.), Science Research Associates, Inc., 1949, pag. 204.
- Contributi del Laboratorio di Psicologia, dell'Istituto di Psicologia dell'Università di Roma*. Vol. VIII, Roma, 1947.

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
TORINO • MILANO • GENOVA • PARMA • ROMA • CATANIA

Collana Pedagogica "Don Bosco,"

Serie I - Volume V

GIACOMO LORENZINI

PSICOPATOLOGIA E EDUCAZIONE

S. E. I. - Torino 1949

Pag. xv-408 - L. 1000

Indirizzato agli educatori e a tutti coloro che si occupano della gioventù e dei problemi della formazione e della direzione delle anime giovanili, questo volume presenta in una forma chiara e facile, pur restando nell'ambito della precisione richiesta da una seria e profonda trattazione scientifica, una descrizione pratica e esauriente di quelle anomalie e di quei difetti della mente e del carattere, che rendono talora difficile l'opera dell'educazione e dell'istruzione del giovinetto e incomprensibili certi atteggiamenti della sua condotta. Gli educatori, i sacerdoti, gli insegnanti, i genitori troveranno in questa opera viva e originale una risposta esauriente agli interrogativi che quotidianamente angustiano la loro nobile missione riguardo a molti problemi dell'animo giovanile.

Biblioteca del Salesianum

- | | |
|--|--------|
| 1) G. PACE, <i>Le leggi mere penali</i> | L. 400 |
| 2) VALENTINI-CAVIGLIA-MATTAI, <i>Don Bosco e il '48</i> | L. 200 |
| 3) V. SINISTRERO, <i>La legge Boncompagni del 4 ottobre 1848 e la libertà della scuola</i> . Con documenti | L. 200 |
| 4) G. USSEGLIO, <i>Il Teologo Guala e il Convitto Ecclesiastico di Torino</i> | L. 200 |
| 5) G. CASTELLINO, <i>L'inerranza della S. Scrittura</i> | L. 150 |
| 6) G. CORALLO, <i>Libertà e dovere nel problema della vocazione</i> | L. 200 |
| 7) N. CAMILLERI, <i>De ineffabili essentia metaphysica libertatis</i> | L. 200 |
| 8) D. BERTETTO, <i>Note sulla causalità sacramentaria presso i teologi cattolici moderni</i> | L. 200 |
| 9) A. CAVIGLIA, <i>Il « Magone Michele »</i> | L. 200 |

